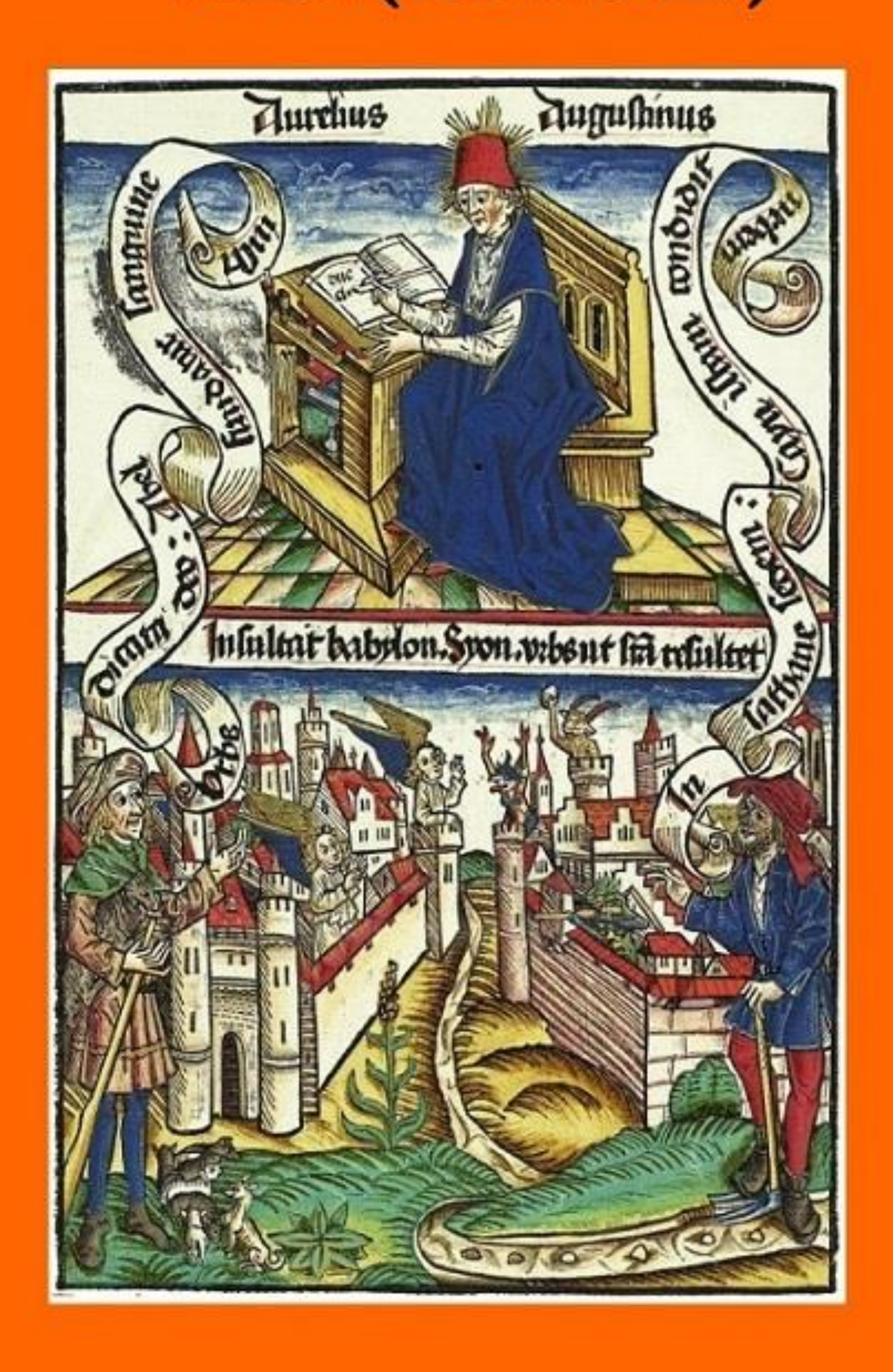
SAN AGUSTÍN

La ciudad de Dios

Tomo I (libros I al XII)



San Agustín

La Ciudad de Dios

EDICIÓN PREPARADA POR EL PADRE
FR. JOSÉ MORÁN, O. S. A.

TOMO I

MADRID
1958

INDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. Estructura interna de «La ciudad de Dios»

UN TRISTE PRESENTIMIENTO

Agustín dejó Cartago con nostalgia. Buscaba el hilo de Ariadna para salir de su laberinto —laberinto del corazón y de la inteligencia—. Dios tejía y destejía, y su divina Providencia iba insinuando las veredas de aquel regio camino que conducía a la ciudad eterna (*Confess.* V 8,14-15). Roma fue un sueño y ahora podía ser una realidad. Agustín se hurtó dolosamente a su madre —la madre de las lágrimas— y se dio a la vela. «Sopló el viento, hinchó nuestras velas y desapareció de nuestra vista la playa, en la que mi madre, a la mañana siguiente, enloquecía de dolor, llenando de quejas y gemidos tus oídos, que no los atendían, antes bien me dejabas correr tras mis pasiones para dar fin a mis concupiscencias y castigar en ella con el justo azote del dolor su deseo carnal» (ibid.).

Agustín había arribado ya a Roma. Roma, llena de luces, contemplaba atónita aquella estrella que anhelaba brillar en su corona. Agustín paseaba por sus calles con la frente engallada, su porte grácil y ligero y, con todo, asombrado. La Roma de los Césares asilaba ahora a un fugitivo.

Los móviles que le guiaron hacia la gran ciudad son conocidos. El propio Agustín los expresa en estos términos: «Porque mi determinación de ir a Roma no fue por ganar más ni alcanzar mayor gloria, como me prometían los amigos que me aconsejaban tal cosa —aunque también estas cosas pesaban en mi ánimo entonces—, sino la causa máxima y casi única era haber oído que los jóvenes de Roma eran más sosegados en las clases merced a la rigurosa disciplina a que estaban sujetos, y según la cual no les era lícito entrar a menudo y turbulentamente en las aulas de los maestros que no eran los suyos, ni siquiera entrar en ellas sin su permiso...» (ibid.). Pero, lo sabemos, Agustín huía de su patria acosado por su conciencia; huía porque la huida, como él dirá, es el camino que el corazón encuentra en medio de sus angustias (ibid., IV 7-12).

La realidad fue muy otra de lo que el soñador se imaginaba. En Roma había disciplina, pero faltaba nobleza (ibid., V 12,22). Este hecho fue el *leit motiv* de su lamentación sobre la Urbe, como lo hicieran en otros días Cristo y Jeremías sobre la ingrata Jerusalén. Roma caería, porque su nobleza —la de los romanos— era simplemente cultura.

A Agustín no se le ocultaba que la nobleza de los ciudadanos mantiene en pie la república, porque *civitas in civibus est, non in parietibus* (*De urbis excidio* 6,6). Y que ser noble no es ser gregario ni del montón. En la nobleza hay una realidad muy honda. Es la victoria de las sociedades. Franqueza, unión, nobleza, caballerosidad, todo, menos simulación.

En Roma se vivía de la tradición, pero, en teoría, la vivencia de esa tradición estaba desterrada. Disciplina, sí; salario, no. Y los estudiantes —los revolucionarios de las capitales— sabían aprovechar las revueltas. Agustín se resistía a creer, pero había de sucumbir ante la palmariedad de los hechos (*Confess.* V 12,22).

Su Roma —la Roma soñada— se había derrumbado. Roma era morada de todas las sectas. Allí se ocultaban los maniqueos (ibid., V 10,19), allí se profesaban mil y mil filosofías, entre ellas la académica (ibid.). Era un hervidero y un enjambre. Agustín, con visión certera, se dio cuenta de la trascendencia de estos hechos. Esta ciudad le brindará tema abundante para esta otra. La experiencia *viva brota siempre* en el *momento* preciso.

LA OCASIÓN, LA PROVIDENCIA

Se ha exagerado, quizá más de lo justo, la influencia, o mejor, el empuje del saqueo de Roma por Alarico como ocasión, como causa de la obra maestra de Agustín, la *Ciudad de Dios.* Es y ha sido un tópico para todos los historiadores y expositores. Cierto que ha dado pie para ello el capítulo 43 del libro II de las *Retractaciones,* donde expone Agustín el tiempo de la composición de su obra. Pero se ha olvidado la doctrina general del Hiponense.

Es pretensión ambiciosa querer buscar un motivo ajeno a la mente de Agustín. Una pregunta surge al instante: ¿Sin el saqueo de Roma se hubiera escrito la *Ciudad de Dios?* No creemos acertada la brusca afirmación de Papini: «Quizá —dice— esos libros jamás hubiesen sido escritos sin las malévolas hazañas de Alarico». Me atrevería a decir que esta obra, si no sistemática, sí esquemáticamente, estaba escrita antes de escribirse. Tal vez los diez primeros libros, la apología de la religión, a que haremos lue-

go referencia, no hubieran visto la luz pública de no haber sucedido ese hecho providencial. La teoría de los dos amores como móviles de las potencias humanas es ya tema trillado en los escritos del Doctor de la Gracia. Y éste es precisamente el tema central de la obra.

Sin querer ser más agustinistas que Agustín, diremos que el saqueo y asolamiento de Roma no fue más que una circunstancia histórica que providencialmente halló un intérprete. Creo bien fundado que esta coyuntura fue una estratagema de la Providencia para dar al mundo una obra del estilo de ésta. San Agustín, amigo siempre de buscar la Providencia como rectora de todo, hasta de «la alita del ave y de la florecilla de la hierba» (*De civ. Dei* V 11), no podía considerar su *magnum et arduum opus* (ibid., I pref.) como hechura de un acaso, sino como creación providencial. Y así fue. San Agustín coloca su obra a los pies de la Providencia, y toda ella es eso, un cántico a la Providencia.

«DE URBIS EXCIDIO», O LA MAQUETA DE LA «CIUDAD DE DIOS»

El lamento de Roma se oyó en Hipona. El mundo civilizado tembló un instante ante el grito desgarrador de la dominadora de pueblos. Alarico, con su hueste aguerrida, había sembrado el terror en las almas. También en Hipona el humilde Obispo escuchaba las zahirientes palabras lanzadas contra la religión cristiana. Agustín seguía al detalle el gran acontecimiento. Día tras día, cuando la ocasión se presentaba, subía a la cátedra sagrada para alentar a los afligidos y deshacer las angustias.

De todas partes se oían estos gritos. *Dicunt de Christo nostro* —dice Agustín con un acento de melancolía —*quod ipse Romam perdiderit* (*Serm.* 105,12). Se queja Agustín desde el pulpito. Quizá las lágrimas corrieron más de una vez por sus mejillas. *Ahí veis, dicen, que perece Roma en los tiempos cristianos* (*Serm.* 81,9). El Obispo en quien no había «fibra córnea» —como él mismo dirá en carta a Darío (*Epist.* 231,2) — no podía permanecer inactivo ante esta invectiva de los paganos. Ya otras veces había salido al paso a tales objeciones. «Muchos paganos nos objetan: ¿Para qué vino Cristo y qué provecho ha traído al género humano? ¿Acaso desde que vino Cristo no van las cosas de mal en peor que antes de venir El? Antes de su venida eran los hombres más felices que ahora... Han caído por tierra los teatros, los circos y los anfiteatros. Nada bueno ha traído Cristo; sólo calamidades ha traído Cristo.

»Y comienzas a explicarles a los que así objetan los bienes que ha traído Cristo, y no entienden. Les declaras los frutos de la predicación del

Evangelio, y no saben lo que dices. No percibes los bienes de Cristo; eres un ciego» (*En. in Ps.* 136,9).

Ahora asciende a la cátedra «abrumado del peso de una gran responsabilidad histórica» (Cabo). Pronuncia el sermón *De urbis excidio,* uno de los más patéticos y más emocionantes que han oído los siglos. En él se desborda el Agustín de la retórica y burbujea el Agustín del amor. *Horrenda nobis nuntiata sunt* —les dice a sus hiponenses—, *strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia gemuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissa* (ibid., 2,3). Fue tal la depresión que causó este acontecimiento en el Obispo, que determinó desarrollar este programa, ya trazado, en una obra. *De urbis excidio* es la *Ciudad de Dios* en pequeño; es, diríamos mejor, la maqueta de la *Ciudad de Dios;* es «un esbozo potente, colorido, dramático, de las respuestas de Agustín». En este célebre discurso se hallan en comprimidos las grandes ideas que se desarrollan a través de los 22 libros de la *Ciudad de Dios.* «En esta homilía *De urbis excidio* —escribe Lorenzo Riher —está en germen la *Ciudad de Dios,* como en el grano vigila y alienta el árbol en que se posarán y anidarán las aves del cielo».

Los graves problemas que se abordan en esta famosísima homilía son los mismos que más tarde resonarán desde la tribuna de la Historia. Dios castiga con frecuencia a justos y a pecadores, a unos para probación y a otros para castigo; pero Dios siempre es justo. Recurre a las Escrituras. Analiza los ejemplos de Job, de Abrahán, de Daniel, de Noé. Hace otras mil y mil piruetas retóricas con argumentos piadosos y crudos en su mayor parte. Acude, por fin, al modelo, a Cristo, como recurso máximo del sufrimiento paciente. *Quod passa est universa illa civitas, passus est unus. Sed videte quis unus: Rex regum et Dominus dominantium, comprehensus, vinctus, flagellatus, contumeliis omnibus agitatus, ligno suspensus et fixus, occisus. Appende cum Christo Romam, appende cum Christo totam terram, appende cum Christo coelum et terram: nihil creatum cum Creatore pensatur, nullum opus artifici comparatur* (ibid., 8,9). Agustín lo concluye exhortando a la paciencia para conseguir la paz, la *omnium rerum tranquillitas ordinis* (*De civ. Dei* XIX 13), el reposo de eternidad, *donde descansaremos y contemplaremos; contemplaremos y amaremos; amaremos y alabaremos* (ibid., XXII 30).

Es incomprensible que una obra como esta de la *Ciudad de Dios* se realizara sin un plan predeterminado. ¿Sería suficiente para pensar esto las digresiones y el —en cierto modo— desorden? Éstos hechos son innegables. Pero esto no quiere decir que el plan no estuviera ya ideado; esto significaría que el plan queda por rellenar, en esqueleto, y que el recurso histórico vendría a cubrir las lagunas de la inteligencia.

Agustín tenía un plan de la obra. Su preocupación incesante por ponerlo en evidencia nos autoriza para pensar en la raigambre espiritual que esta obra había adquirido en su ser más íntimo. Agustín resume este proyecto en las *Retractationes* (II c.43): Esta gran obra, por fin, quedó terminada en 22 libros. De éstos, los cinco primeros son la refutación de los que consideran necesario el culto de muchos dioses para la prosperidad de las cosas humanas. Los otros cinco van contra... los que sostienen que el culto que ofrecen de por vida a muchos dioses después de la muerte les reportará provecho. Mas reducir la obra a la parte negativa no sería construcción. Los doce libros que siguen son una corroboración de las afirmaciones propias. Los cuatro primeros tratan de los orígenes de las dos ciudades. Los cuatro segundos tocan su proceso o desarrollo, y los cuatro restantes, que son los últimos, las contornean y encierran en sus límites.

Sin embargo, Agustín advierte: «Donde hay necesidad, también en los diez primeros nos afirmamos en nuestra posición, y en los doce posteriores atacamos la contraria».

Es cierto que este plan estaba reconstruido *a posteriori*, es decir, sobre la base ya escrita de la obra. Bastaría esto para asegurarnos en nuestra posición. Sin embargo, se hace notar a lo largo de los escritos de Agustín.

Suponer que la obra fuera sistemática es imaginarse un absurdo, dado que esto queda fuera del margen de todo escrito con tendencia marcadamente histórica. Amén de que las preocupaciones y ocupaciones que embargaban el ánimo del Obispo durante los trece años que duró la composición eran asaz apremiantes para dirigir la mirada de su mente a este punto con exclusividad. Por otra parte, Agustín, siempre fiel y ordenado, no fue un rígido aferrado a las *quaestiones* y *quaesdunculae.*

El proyecto recogido en las *Retractationes* lo expresa en la *Epístola ad Firmum* casi en idénticos términos. En ella habla de la división de los libros para darlos al público en códices manejables, y sigue la misma indicación que en las *Retraetationes.*

Al presente nos interesa más resaltar el tema dentro de la misma obra. En el prólogo al libro primero nos da en síntesis el plan y el motivo: «Trataré de las dos ciudades, en cuanto el plan de la presente obra lo exija». Con esto habría suficiente para conjeturar y discurrir libremente, pero son muchos los pasajes en que recalca su propósito (cf. II 1; III 1; IV 1 y 2; VI 1; IX 1; X 32,4; XI 1; XVIII 1; XIX 1). San Agustín no quería ser infiel a aquel *suscepi,* que parece echar sobre sus hombros el peso enorme de una humanidad decadente. Siempre alude al *in quantum possum,* al *facultas datur* (cf. I pref.; II 9; III 4; V 26,2; VI 12; VII pref.; IX 4,2; 23,3; 27; X 32,4). Agustín se sentía inferior, inferior en tiempo, carecía de él, y no confiaba ni en las fuerzas físicas de su salud ni en sus fuerzas morales, como lo exigía una obra de tal empeño. La obra es su obra maestra y el *magnum et arduum opus.*

La realización del plan adquiere proporciones gigantescas. «La concepción —escribe Queirolo— es digna de Dante, y la ejecución, como para honrar a Benigno Bossuet». Son majestuosas las piedras de esta vieja sillería. Brilla en ellas el aspecto atrevido, trágico, imponente, del pensamiento profundo y tierno. El estilo es sencillo, humorístico a veces, realista y duro a ratos. Pero se acusa en la obra un orden que remata en desorden.

EL DESORDEN DE UN CIENTÍFICO

Es justo constatar aquí un hecho que no se oculta a ningún lector de la *Ciudad de Dio*s. Es su aparente desorden.

Se lamentaba un intelectual, a la vista de esta obra colosal:

—¡Si se pudiera dar un orden nuevo a la *Ciudad de Dios!*

—Sería —le repliqué —desarticular la obra.

Así es. La *Ciudad de Dios* es *Ciudad de Dios* precisamente por ese pretendido defecto y con él; de lo contrario, sería una *Suma,* y las *Sumas* no son para muchos lectores.

Con todo, es necesario inquirir la causa de ello. Resulta paradójico que una obra con un programa bien definido, como es ésta, se ejecute sin orden. No vale conjeturar o hacer hipótesis. La facticidad es palmaria. Agustín emplea en su composición trece años. ¿Puede un hombre mantener su pensamiento fijo y estrechado por el marco implacable de una idea durante tanto tiempo, siendo tantísimos los quehaceres que le asedian y reclaman? Es el caso de San Agustín.

El Obispo de Hipona es el oráculo de la Cristiandad. Sus escritos se prodigan y la afirmación de las creencias se impone. Aquí y allá dirime las contiendas. Convoca sínodos, predica, ora, funda y trabaja, todo con una actividad estilo siglo XX. Donatistas, pelagianos, maniqueos, arríanos, todos eran cercenados por la aguda segur del Hiponense. Y, sin embargo, Agustín proseguía su magna empresa.

Aún tenía otra preocupación más concreta: llevar la paz a los espíritus. Y «como no se veía constreñido a rematar su obra y deseoso siempre y ante todo de dar la paz a los espíritus, él aborda de paso todas las cuestiones que sabía preocupaban a sus contemporáneos». No fue fiel a su empeño, porque no lo exigía su propósito.

Se dirá que pretendo justificar lo injustificable. No. Esta postura es sostenible por sí misma. Marrou en un principio, extremó su sentencia. Aludiendo a los defectos de composición de la *Ciudad de Dios,* juzga el plan complejo y enredado, difícil de entender; le tacha de confundir los temas y de mezclar cuchi iones y pone en evidencia sus muchas digresiones. Cierto que no puede entrarse en critica de él, puesto que ya él mismo en su *Retractado,* insertada al final de la obra, mitigó grandemente su sentencia. Más severo en cuanto a las digresiones y mezcla de problemas se muestra Rondet, refiriéndose a la retractación de Marrou. Sin embargo, hemos de decir que las digresiones tienen su interés, aunque a la larga resulten fatigosas. Dan a la obra ese colorido que traspasa los estrechos marcos de la pura historia.

Además, todo induce a creer que ese aparente desorden se desvanece al analizar los pasajes uno a uno. Tal vez no sea falta de Agustín, sino insuficiencia o incapacidad nuestra. Me fundo al decir esto en que él mismo reconoce «que es necesario abundar en palabras aun en las cosas claras, como si las propusiéramos no a los que tienen ojos para verlas, sino a los que andan a tientas y a ojos cerrados para que las toquen de algún modo» (*De civ. Dei* II 1). Unas líneas antes, dirigiéndose a Marcelino, a quien dedica la obra, expone y justifica su proceder: «El estragado sentido del hombre que osa oponerse a la verdad evidente hace necesario el emplear muchas razones». Agustín es consciente de todo ello. Sabe mejor que nosotros en qué circunstancias escribe y en qué ambiente se leen sus obras. El mismo advierte que, al dar al público los tres primeros libros, oyó que alguien preparaba una réplica contra ellos. «A éstos —dice— les aconsejo que no deseen lo que no les conviene. Es fácil que al que no quiere callar le parezca que ha respondido» (ibid., Y 26,2). Es consciente también de que deja muchos puntos por tocar, pero su propósito no es solucionarlo to-

do. «Para dar solución, como lo exige la presente obra, a esta pregunta, que incluye otras muchas..., me detuve un poco, en especial para consolar a las santas y piadosamente castas mujeres, en las que el enemigo perpetró violencia, lastimando su pudor»... (ibid., II 2). Siempre salva su finalidad propia.

La obra en sí, su composición, no es acomodada al gusto moderno. No es el desaliño literario, como quiere De Labriolle, lo que da a la obra ese resabio antimodernista; es la profundidad de su pensamiento y la radicalidad en la solución de los problemas. «Los hombres de hoy —dice un gran escritor —ya no la leen, y se comprende por qué. Es un palacio del pensamiento construido con bloques de sillería, y los modernos prefieren las casas de cemento armado, ¡estilo 900!» La *Ciudad de Dios* no se lee porque los hombres se han creído autosuficientes para la constitución del Estado. Con una agravante, que la Iglesia tiene que hacerse su vida entre los reinos, y los reinos no colaboran con ella para formar el gran reino.

Hoy se lee más y con mayor fruición las *Confesiones.* Es un libro que está más al alcance de nuestro tiempo. El individuo, concreto, hoy ha llegado a ser el «non plus ultra» del saber. Pero no se repara en que la divinización del individuo, digamos más concretamente, del *yo,* es una utopía. El individuo es algo en relación con los demás, con la sociedad. Es verdad que la sociedad, la comunidad, se compone de individuos; pero el individuo sin la sociedad es impotente, insuficiente, anémico.

El cristianismo se hizo cargo de esta verdad. Fue y sigue siendo un fenómeno esencialmente social El individuo, dentro de esta comunidad, *tiene que perder su alma para salvarse* (Mt. 10,39; Io. 12,25). A la vez, en esta nueva economía, el individuo pasa a ocupar un puesto de honor, en el sentido de que será todo lo que es esa sociedad, la Iglesia; será, como la Iglesia, «templo del Espíritu Santo». Se revaloriza, pero sólo secundariamente. Esto quiere decir que corre los riesgos de la *Ecclesia* y que su valor pende del mayor o menor progreso de la Iglesia.

Desde este punto de vista diremos que la *Ciudad de Dios* es más cristiana, más católica, si cabe hablar así, que las *Confesiones.* Esta, la personificación del individuo, es una consecuencia del movimiento y de los eventos de aquélla. La *Ciudad de Dios* es la primera hermenéutica de la historia de la Iglesia, es el complemento de los *Hechos de los Apóstoles.* Este complemento abarca dos grandes épocas, la precristiana, israelítica y profana, y la postcristiana.

Ahora es fácil una mirada retrospectiva. El orden es maravilloso bajo la acción de la Providencia. Lo social es el centro de la obra. Mas. como

los modernos tienden a invertir el orden de valores, de ahí que en la *Ciudad de Dios* sea, para ellos, flagrante el desorden. La razón es que lanza una pedrada a su rostro al ponerles ante los ojos la esencia vieja del cristianismo eterno. Por eso no la leen, no porque les aburra, sino porque no les interesa.

EL LIBRO-FLORESTA

La *Ciudad de Dios*, desde su aparición, ha llamado la atención en el mundo de los estudiosos. Este ejemplar de la cultura antigua es el vehículo del saber pasado. Por ella conocemos libros de los que hoy no existe más que el nombre; en ella se condensa la ciencia antigua, la filosofía histórica; ella contiene un repertorio acabado de cantos poéticos y mitológicos, y ella es una biblioteca de historia. La *Ciudad de Dios* es el mejor museo para los anticuarios de la cultura. «La obra excede ciertamente a todas las otras por la variedad, por la multiplicidad y por la amplitud de los argumentos; por la erudición histórica y científica; por la magnificencia del estilo; por la robustez, agudeza y finura de los razonamientos; es el «*Capolavoro*», no para el vulgo, sino para los pensadores y buscadores de las más altas y más sublimes razones que tornan persuasiva y bella la fe cristiana»

Nos maravilla frecuentemente el continuo despliegue de datos y de notas. Nos extraña la preparación tan detallada del compositor de esta gran obra. Agustín resumió en ella los puntos esenciales de su universalidad doctrinal. Sin tiempo, siempre agitado y siempre activo, dio al mundo la más sensacional de las sorpresas.

Se piensa muy poco en lo que una obra de esta envergadura significaba en aquellos días. Agustín no era el hombre de fichero de nuestro tiempo. Los libros se leían una vez y desaparecían. El coste de copiarlos no era sostenible por cualquiera. En una palabra, el único recurso de trabajo era la propia habilidad, el propio talento. San Agustín demostró una vez más que poseía todas estas cualidades, y en grado sumo, al legarnos y sintetizarnos en esta obra las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo suyo. Nosotros ahora desarticulamos la *Ciudad de Dios* y hallamos que es apología de la religión, enciclopedia de la cultura antigua, censo de herejías, «hermenéutica» de la historia e historia de la filosofía. Todo en ella con esa trabazón lógica, con ese sentido literario de la estética, con ese ritmo poético que hace de las obras del Divino Africano, como lo llama Lope de Vega, el recurso de nuestras inquietas inteligencias.

Estas ideas han pasado a ser ya tópicos y lugares comunes. Macedonio, en la carta 154, citada por los Maurinos, le escribe a Agustín luego de haber leído los libros de la *Ciudad de Dios:* «Estoy maravillado en grado superlativo de tu saber. Es tal la agudeza, la ciencia y santidad que encierran los libros que publicaste, que no hay quien los supere». Y añade más estupefacto aún: «Desplegué tus libros, les echaron mano y, dejando todas las otras preocupaciones, se implicaron en su lectura, de suerte que pido a Dios ayuda para salir de este aprieto, porque no sé qué admirar más en ellos, si la perfección del sacerdocio, o los dogmas de la filosofía, o los conocimientos históricos, o la jocundidad del lenguaje, que es capaz de agradar tanto a los indoctos que no desisten hasta haberlos explicado, y, una vez explicados, corren de nuevo a seguir buscando». Toda su época se hizo eco de estas admiraciones. Pablo Orosio, Casiodoro, etc.

La obra no ha perdido aún nada de su profundidad. «Difícilmente —escribe De Labriolle —se hallará una obra más amplia y más rica en ideas que la *Ciudad de Dios.* Desde el 412 al 426, este libro, que en su origen no era más que un escrito de circunstancias o de polémica, se ha desarrollado hasta ser una potente síntesis doctrinal en que tiene cabida toda la historia de la humanidad, todo el sistema de las creencias cristianas, todo el drama del gran espectáculo que nos pone ante la vista la lucha secular de la «Ciudad de Dios» contra la «Ciudad terrena» hasta la apoteosis final de la una y la entrada de la otra en los abismos infernales». La cita, aunque larga, nos patentiza la profunda impresión que causa la obra en el lector. Es un torbellino de ideas, al que se le arrima el foco de una inteligencia privilegiada. Otro agustinólogo del siglo pasado escribe: «La *Ciudad de Dios* es un monumento maravilloso por la novedad, la sublimidad y la extensión de la concepción, por la abundancia, de hechos y de ideas. Antes de San Agustín, ningún genio había visto tan bien y tan sublimemente tantas cosas. La *Ciudad de Dios* es como la enciclopedia del siglo V; comprende todas las épocas y todas las cuestiones y responde a todas. Es el poema cristiano de nuestro destino en relación con nuestro origen y con nuestro último fin». Sería desvirtuar el valor de la obra hacer aquí un panegírico de la misma. Baste para concluir este apartado citar las palabras de un ardiente amante y conocedor de San Agustín. Dice así: «El libro es teología, filosofía, política, apologética e historia. Unas veces el autor es expositor, otras didáctico, otras lírico y siempre filósofo, que se remonta en el orden de las causas hasta encontrar la mano de Dios. Pero es, sobre todo, teólogo lleno de profundidad, por donde corre la vena caliente de su vida intensamente afecti-

va... La «Ciudad de Dios» es la primera tentativa humana por hacer filosofía de la Historia. Es apologética y es cántico dogmático»[1].

II. «La ciudad de Dios», apología de la religión

Al frente, una bandera: el Dios uno

La polémica nació en los primeros siglos del cristianismo. Los paganos lanzaban sus diatribas contra la religión cristiana porque ésta se oponía a todo cuanto en ellos había de más valioso. El cristianismo fue un tornar las cosas al revés, fue un radicalismo místico, pero real; radicalismo que se reflejó en la cultura y, sobre todo, en la moral. Lo que el mundo, aquel mundo por el que Cristo no rogaba, ponía en primer plano, quedó postergado por la fuerza avasalladora de esta nueva realidad. Donde el mundo asentaba el pabellón de la soberbia y del poder, Cristo fijó la bandera de la humildad y de la servidumbre. Este era, para el mundo griego principalmente, una bofetada en el orgullo científico. La filosofía, el gnosticismo, salió a la palestra el primero para enfrentarse con esta nueva filosofía. Acusa al cristianismo de ateísmo: «Sólo creen en un Dios los cristianos»; de antropomorfismo: «Dios habitó entre nosotros, el Verbo se hizo carne» (Io. 1,14). Agustín dará luego cuenta de estas imposturas. Pero antes que él se encargaron de hacerlo el intrépido filósofo y apologeta San Justino, Atenágoras, y Teófilo de Antioquía.

La filosofía no tardó en convertirse en política. El cristianismo ahora se presentaba ya como enemigo del estado, de la república. La teología política, civil, con sus divinidades y mitologías, no se allanaba a la creencia de un solo Dios. Los dioses estatales se derrumbaban ante el único Dios de los cristianos. Tertuliano, en el 197, traslada la controversia del campo filosófico al jurídico. El argumento de prescripción, o sea, estamos en posesión de la verdad, probad vosotros, surge como necesidad de todo lo verdadero. Los opúsculos *Ad nationes* y el *Apologeticum* son una retorsión fogosa y violenta de los argumentos paganos.

Pero aun la controversia presenta una nueva fase. El mundo pagano siente el vértigo de su fin. La Roma decadente, el Imperio, se derrumba y crece de nuevo la agitación de las mentes contra los cristianos. Y ahora,

[1] Enrique Cabo, *El cristianismo y la cristiandad según San Agustín.*

ante esta perspectiva, sale otro nuevo paladín del nombre de Cristo: San Agustín. Las acusaciones, que se amontonaban, provenían tanto del sector intelectual como del vulgo. «Falta la lluvia, la causa es de los cristianos» (*De civ. Del* II 3). Hasta aquí llegaba la insensatez de la plebe. Cristo es la causa de todos los males (ibid., I 3). Agustín, ante esta insistencia quejumbrosa, se lanza al campo de batalla. «Y lo que comenzó siendo una acusación lanzada a la frente del paganismo, llegó a ser una de las más acabadas apologías del cristianismo».

San Agustín pisaba terreno firme. No eran comparables sus enemigos a su temperamento. El Dios uno es el arnés con que acomete a toda esa pléyade de falsas divinidades que asedian las mentes y cautivan los corazones de los romanos. Son incontables las veces que Agustín repite, a lo largo, sobre todo, de los diez primeros libros, la expresión *unus verus Deus.* Diríamos que ésta era su obsesión. Y se comprende. Ante el politeísmo degradante del mundo pagano no había otro camino de salvación que éste. Desde el primer momento, Agustín se sitúa en su puesto y, como niño travieso, comienza lanzando piedras al tejado ajeno, y, al fin, de una pedrada derroca los templos de los simulacros. Emplea a veces un lenguaje duro, fuerte, fustigante. Se nota en él la herida que le ha causado la profanación del nombre de Cristo.

En el libro primero reseña los bienes que los bárbaros prodigaron a los romanos por honor y respeto al nombre de Cristo. ¡Cuántas vidas perdonadas! ¡Cuántas consideraciones, contra todo estilo bélico, guardadas! ¡Cuántos que ahora ejercitan sus pérfidas lenguas contra el nombre de Cristo —dice Agustín— hallaron su vida en este refugio sagrado, en los sacros recintos de los templos! (ibid., I 1). Menciona todos los beneficios que los godos en el último saqueo de Roma hicieron, y luego añade: «Esto debe ser atribuido a los tiempos cristianos y al nombre de Cristo. Quien no ve esto, está ciego; el que lo ve y no lo alaba, es ingrato; y el que resiste al que lo alaba, es imbécil» (ibid., I 7). Os falta lógica —parece decirles—; los males los atribuís al nombre de Cristo, cuando en realidad debierais —si pensaseis con más cordura— atribuir los trabajos y durezas que os han infligido los enemigos a la divina Providencia, que suele corregir y acrisolar con las guerras las depravadas costumbres de los hombres» (ibid., II).

La historia se encarga ahora de rellenar las lagunas y las afirmaciones. La nulidad de los dioses, más aún, la nocividad, queda palmaria ante los hechos que evidencia la historia. Agustín se avergüenza de citar tantos testimonios, y se avergüenza por la prolijidad del discurso, no por la soberbia desfachatez de los mismos (ibid., VII 21). Unico es el Dios que de-

be ser adorado, al que se debe culto, tanto por los bienes de esta vida como por la vida feliz que ha de seguir a la muerte. San Agustín no aparta nunca la vista de esta finalidad que lleva la primera parte de apología de la religión. Uno y otro propósito lo recuerda en el último capítulo del libro V y del X. Y siempre concluirá con que el «premio de estas obras es la felicidad eterna, cuyo dador es el Dios uno, que la da a solos los piadosos» (ibid., V 26,1).

LA LÓGICA SE IMPONE

Es maravilloso asistir al derrocamiento de los valores paganos por la lógica implacable de Agustín. Ante su tribunal pasan las mitologías, la historia, las leyendas, la filosofía, todo. Y él, como juez imparcial, aprueba y reprueba, movido más por la verdad que por el capricho. Podríamos aplicarle lo que él dice de Porfirio cuando habla de lo que corrigió de las doctrinas de Platón: «Antepone al hombre la verdad» (ibid., X 30). Es cierto que en muchas ocasiones se deja llevar de su celo y ridiculiza, cuanto puede, todo lo que le viene a la recordación».

Veamos una de esas diatribas que Agustín propone tan frecuentemente. Habla Agustín sobre la erección del templo de la Concordia: «¿Qué razones alegan para que la Concordia sea diosa y no lo sea la Discordia, buena aquélla, según la distinción de Labeón, y mala ésta? Ni me parece guiado por otra razón que porque Roma tenía un templo a la diosa Fiebre y otro a la Salud. Para ser consecuentes debieron dedicarlo no sólo a la Concordia, sino también a la Discordia. Fue un riesgo querer vivir los romanos bajo el enojo de una diosa tan mala, y no se acordaron que una ofensa hecha a ella dio origen a la destrucción de Troya... Con nuestras risas de tales vanidades se estomagan los doctos y sabios; sin embargo, los adoradores de las divinidades buenas y de las malas no dejan de entre las manos este dilema de la Concordia y de la Discordia: o se olvidaran del culto de estas diosas y antepusieran a ellas a Fiebre y a Belona, a las cuales construyeron los antiguos templos; o les rindieran culto cuando, retirándose la Concordia, los condujo la sañuda Discordia hasta las guerras civiles» (ibid., III 25). Querer edificar y hacer diosas a todas las potencias, es un absurdo. Pero, si esto lo es y si el deseo cunde por todo, se precisa lógica, y la lógica conducirá a consecuencias aún más absurdas.

El mismo problema presenta Agustín al hablar de la Felicidad, la Virtud, la Fe, diosas que los romanos no han creído dignas de ser colocadas entre los dioses selectos. ¿Por qué se la constituyó tan tarde diosa? ¿No

bastaba ella sola?, pregunta el gran apologista. «¿Qué significa que el Imperio romano alcanzaba ya amplias dimensiones, cuando nadie aún adoraba la Felicidad? ¿Acaso fue por eso el imperio más vasto que feliz? Pero, aun después de admitida la Felicidad en el número de los dioses, siguió la grande infelicidad de las guerras civiles. ¿Acaso se indignó la Felicidad porque la invitaron tan tarde, y no para honor, sino para afrenta, adorando con ella a Príapo y a Cloacina, y a Pavor y a Palor, y a Fiebre, no divinidades a las que cumplía adorar, sino bellaquerías de los adoradores?» (ibid., IV 23,2). La lógica se impone. La Felicidad es la única que puede hacer felices, y, sin embargo, después de rendirle culto, siguió la infelicidad, infelicidad de guerras intestinas, fuera y dentro del Imperio.

El gran Obispo de Hipona prueba la impotencia de las divinidades por la distribución de oficios y deberes que les han confiado. Es curioso el detallado análisis que exhibe Agustín de los dioses que cooperan a la procreación de los hijos. Hace el recuento de todos ellos y la incumbencia de cada uno, y añade: «Presencian el acto conyugal la diosa Virginense, el dios padre Subigo, la diosa madre Prema, y la diosa Pertunda, y Venus y Príapo. ¿Qué significa esto? Si era menester al hombre que trabajaba en aquella empresa la ayuda de los dioses, ¿no bastara alguno o alguna de ellos?... Si hay vergüenza en los hombres, que no hay en los dioses, ¿por ventura a los casados, cuando advierten que presencian el acto tantos dioses de uno y otro sexo que los instigan al acto, no les saldrán los colores a la cara, de suerte que él se mueva menos y ella ofrezca más resistencia? Si se hallan allí todos los enumerados, ¿qué papel desarrolla la diosa Pertunda? Enrojezca de vergüenza y salga fuera. Haga también algo el marido» (ibid., VI 9,3). En realidad, cada capítulo de los diez primeros libros es un muestrario de la lógica de las conclusiones.

Agustín ofrece dos argumentos principales: el argumento que hoy llamaríamos *ad hominem* y el argumento *ad absurdum, ad ridiculum.* También Agustín es sarcástico, y ridiculiza cuando la gloria de Dios así lo exige. Usa de todos los medios a su alcance, porque, como dice ya al final del libro X, «a los que no creen sobre la rectitud de esta verdad a las Sagradas Letras, y, por tanto, no las entienden, puedo combatirlos, pero no puedo avasallarlos» (ibid., X 32,3). Una vez más, Agustín se siente paternalmente acongojado. Ha llegado a sus oídos que alguien está preparando una réplica contra los libros por él escritos. La vanidad es muy atrevida. Agustín se cree seguro de sí mismo y cree desbaratadas todas las razones que puedan oponérsele. «Ponderen —dice— todas las cosas con detención. Y si, quizá juzgando sin parcialidad, les pareciere que las cosas son tales que pueden ser más bien baratadas que desbaratadas con su desvergonza-

dísima charlatanería y con su ligereza casi satírica o mímica, pongan freno a sus frivolidades y escojan antes ser corregidos por los prudentes que ser alabados por los imprudentes» (ibid., V 26,2). Agustín siente su suficiencia ante la insuficiencia burlona del vulgo y de la alta sociedad, rebajada ya por todos los particulares. Ha quedado satisfecho de su obra, y no por soberbia, sino por gracia de Dios. Dios es invocado por él en los trances angustiosos. Y Dios es nuestro ayudador —dirá cuando al principio de la obra se siente desfallecer (ibid., I pref.).

No puede pasar en este apartado, como algo sin interés, el famoso argumento que Agustín esgrime cuando habla de los juegos escénicos y de los representantes o actores de los mismos. La cuestión se debate entre los griegos y los romanos. El «dialéctico de la inmanencia» resuelve la cuestión con una argumentación silogística fácil, sencilla, pero impresionante y avasalladora. «Los griegos piensan que hacen bien en honrar a los hombres de teatro, porque rinden culto a los dioses que piden juegos escénicos. Y los romanos, en cambio, no permiten que de la tropa histriónica padezca desdoro aun la tribu plebeya, cuanto menos la curia senatorial. En tal desavenencia resuelve la cuestión este argumento. Los griegos proponen: Si se ha de dar culto a tales dioses, sin duda han de ser honrados también tales hombres. Resumen los romanos: Es así que en modo alguno deben ser honrados tales hombres. Y los cristianos concluyen: Luego en manera alguna se ha de dar culto a tales dioses» (ibid, II 13). El silogismo no puede ser más perfecto; por algo Agustín había estudiado en la escuela de Sócrates, vertida por Platón. La lógica se impone una vez más, y sale vencedor el más dialéctico, el más verdadero, el cristiano.

EL MARTIRIO COMO ARGUMENTO APOLOGÉTICO

El mártir es el verdadero seguidor del Maestro divino. Cristo se entregó a la muerte, y se entregó a ella con dulzura, porque tenía una misión divina que cumplir en ella. «Seguidme», parece alentar en el pecho del creyente. El hecho de la muerte y de la resurrección de Cristo ha sido el gran caballo de batalla de toda la crítica racionalista. Es la prueba máxima de la divinidad de la religión cristiana. Si Cristo no hubiera resucitado, nos dice San Pablo, vana es nuestra fe. El dar la vida por una causa es la máxima garantía de la veracidad de esa causa. El que desprecia los valores que el mundo le brinda, el que se hace sordo a la voz de la sirena diabólica y, cuando se le exige dar testimonio de sus creencias, se entrega con decisión y con confianza, fija su vista en la eternidad que le espera, ése es el

más fiel a la doctrina que profesa. La Verdad lo exige todo de su criatura. *Totum exigit te qui fecit te* (*Serm.* 34,7). El martirio es la suprema prueba de fidelidad.

San Agustín asienta como verdad inconcusa que a ningún cristiano le es lícito inferirse la muerte a sí mismo (*De civ. Dei* I 22,2). Analiza escrupulosamente el caso de Lucrecia (ibid., I 19, l-2s.), el caso de Catón (ibid., I 23-24), y concluye que en ellos no se deja entrever grandeza de ánimo, sino debilidad, porque no pueden soportar, o la servidumbre de su cuerpo, o la necia opinión del vulgo (ibid., I 22,1). No debe esquivarse un pecado con otro; no es lícito a nadie darse muerte, sea cualquiera la causa que a ello le induzca (ibid., I 27). Así concluye este detallado estudio sobre la nocividad e ilicitud del suicidio: «Esto decimos, esto afirmamos, a esto damos de todos los puntos la aprobación: que nadie debe inferirse por su libre albedrío la muerte, no sea que, por huir de las angustias temporales, vaya a dar en las eternas. Nadie debe hacerlo tampoco por pecados ajenos, no sea que comience a tener uno gravísimo y personal quien no se veía mancillado por el ajeno; nadie por sus pecados pasados, por los cuales es más necesaria esta vida, para poder subsanarlos con penitencias; nadie por deseo de una vida mejor, que tras la muerte se espera, porque no se hacen acreedores, después de la muerte, de una vida mejor los culpables de su propia muerte» (ibid., I 26). Y porque la objeción no vaya flechada contra los ejemplos de suicidios que leemos en las Escrituras, Agustín responde luego (ibid., I 21). Y no es lícito al hombre darse muerte, porque hay un precepto que dice: *No matarás,* se entiende a ningún hombre. Y el que se da muerte a sí mismo, da muerte a un hombre (ibid., I 20-21).

La objeción es inevitable: Si a nadie le es lícito matarse, a nadie le es lícito entregarse a la muerte. «Pero no mata aquel que debe servir a quien lo manda, como la espada obedece a quien la maneja» (ibid.).

El mártir debe servir a la verdad. «Vive con la verdad —dice Agustín— y muere por la verdad». Y la verdad le pone en un trance apurado. En el martirio siempre ha de haber una disyuntiva entre la verdad y el error, que puede presentarse de mil diversas maneras. El mártir en todo caso es el testigo, el testigo de una verdad para él verdadera, pero que a veces también puede ser falsa, pero sólo erróneamente para él. Los mártires de la religión cristiana son los testigos de la fe cristiana, los que dan testimonio de la resurrección de Cristo, de su vida gloriosa y pujante en los corazones de los fieles. Las persecuciones acrisolan y aumentan el número y el catálogo de los mártires (ibid., X 32,1). *Necesse est* —decía Agustín— *ut aspera sint tempora* (MA. Caillau et S. Ives, II 19). En estas estreche-

ces, el verdadero amante de Dios, el sufrido, el paciente, el mártir, el testigo de la verdad, muestra que los males corporales deben ser tolerados por la piedad de la fe que profesa y para encarecer más la verdad (*De civ. Dei* X 32,1). Este encarecimiento de la verdad es el valor apologético del martirio. El martirio, como apología de la verdad, es un germen de fecundidad.

Esta verdad que el mártir predica con su sangre es la fe en Cristo. «¿Qué testimonian —se pregunta Agustín— todos los milagros en que se predica la resurrección de Cristo y su ascensión? También los mártires fueron mártires de esta fe, es decir, fueron testigos de esta fe, y, dando testimonio de esa creencia, soportaron al mundo, el más enemigo y el más cruel, y le vencieron, no ofreciéndole resistencia, sino muriendo. Por esta fe murieron quienes pudieron pedir esto del Señor, por cuyo nombre fueron matados» (ibid., XXII 9). He aquí la clave del martirio: *morir por Cristo.* Y morir por Cristo implica heroicidad: «Si el uso eclesiástico lo admitiera, les llamáramos nuestros héroes» (ibid., X 21); implica una lucha hasta el derramamiento de la sangre (ibid.), implica un vencimiento de las potestades infernales, no por dones humildes, sino con virtudes divinas (ibid.).

Los paganos no tienen mártires; tienen, sí, hombres fuertes y valerosos. La ciudad de Cristo no lucha por la salud temporal contra los perseguidores, sino que no les opone resistencia por la salud eterna. Ellos, en cambio, eran ligados, encerrados, fustigados, atormentados, quemados, despedazados, pero *non erat eis pro salute pugnare, nisi salutem contemnere* (ibid., XXII 6,1). Y, cuando habla de Sagunto, se lamenta de que todas aquellas torturas no las hubieran padecido por «la fe evangélica y con aquella esperanza con que se cree en Cristo, fundada no en el premio de un brevísimo tiempo, sino de una eternidad sin fin» (ibid., III 20). Agustín expresó esto mismo en términos más precisos al decir que al mártir no lo hace la pena, sino la causa: *Martyrem non facit poena, sed causa* (*Epist.* 204,4). Y aún más claramente en este otro lugar: *Tu ostendis poenam, ego quaero causam. Tu dicis sum passus, ego dico quare sis passus... Ergo homo Dei prius sibi eligat causam et securus accedat ad poenam* (*Serm.* 329,4). Y esta causa santa, tolerada con constancia, con paciencia, con mansedumbre y hasta con heroicidad (*De civ. Dei* XXII 6; 9) eleva al mártir al rango de ciudadano, el más destacado, de la ciudad de Dios. «A éstos (a los mártires), la ciudad de Dios los tiene por ciudadanos tanto más esclarecidos y honrosos cuanto con mayor fortaleza lucharon contra la impiedad hasta el derramamiento de su sangre» (ibid., X 21).

El martirio, como argumento apologético, es invocado por San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Los dioses paganos eran insuficientes. Se discute el punto de los dioses que no cedieron su lugar en el Capitolio a Júpiter, y la historia desmiente las vanas interpretaciones que se daban de ese hecho. Agustín agrega: «También los romanos, aunque sentían que eran vanidades, sin embargo, pensaban que debía exhibirse el culto religioso que se debe a Dios, a las cosas constituidas bajo el régimen y el imperio del único y verdadero Dios... Era necesario el auxilio del Dios verdadero, que envía hombres santos y verdaderamente piadosos, que, muriendo por la verdadera religión, hacen desaparecer las falsas de entre los vivientes» (ibid., IV 29). Los mártires no son dioses, sino *hombres que lucharon por la verdad, para que brillara la verdadera religión, convencidas las falsas y fingidas* (ibid., VIII 27,1). Y porque no son dioses no les ofrecemos sacrificios ni sacerdocios, etc.; pero son incomparablemente superiores a los dioses de los paganos (ibid., 2).

El martirio entraña un valor personal y un valor social, como todas las obras del cristiano. El valor personal se reduce a que el martirio es el bautismo de fuego, la caridad perfeccionada y extremada. «Tanto vale el martirio a los que mueren sin haber recibido el lavacro de la regeneración, el bautismo, cuanto les valiera el bautismo para perdonarles los pecados» (ibid., XIII 7). Agustín no duda en atribuirle tanto valor. Tal ha sido luego el sentir de la Iglesia universal. La caridad es el vínculo de la perfección y la victoria. Y si «el compendio de toda religión es imitar al que se adora» (ibid., XIII 17,2), el que muere por Cristo imita en sumo grado a su divino Maestro. Por eso reinará con El, limpio de toda inmundicia de pecado (ibid., XX 9,2). Con razón puede prorrumpirse con Agustín: «¿Hay muerte más preciosa que la que hace que se perdonen todos los pecados y se aumenten los méritos de una manera prodigiosa?» (ibid., XIII 7).

El martirio es la semilla de la nueva cristiandad. Dios ha dejado la recolección en manos de los hombres. Si el martirio es uno de los argumentos más fuertes para probar la divinidad de la religión, es precisamente por ese germen de eternidad que encierra. El mártir es el peregrino que arrastra tras sí para el amor de Cristo a los demás. Los hombres admiran sus ejemplos y reparan en ellos. Serían los más locos del mundo si su religión no fuera verdadera. De aquí que Agustín, con aquel énfasis que le es propio, escribiera: *Martyres occidit, semina sanguis sparsit, seges Ecclesiae pullulavit* (*En. in Ps.* 88 serm. 1,10). ¡Qué armonía tan suave es ésta cuando se considera en el admirable concierto del *Christus totus*, de la *Ecclesia universa!* La sangre de los mártires riega todos los miembros de Cristo, riega al Cristo total y da vitalidad a su cuerpo. *Sparsum est semen sanguinis* —

dice en frase lapidaria—, *surrexit seges Ecclesiae* (*Serm.* 22,4). En la *Ciudad de Dios*, la obra por excelencia social, no podía faltar este valor del martirio.

Y no faltó. La veneración de los mártires (*De civ. Dei* XXII 19) en la primitiva Iglesia es fruto de este valer. Los mártires lo son todo; por ellos obra Cristo todo; (véase, por vía de ejemplo, *De civ. Dei* VIII 6; XXII 9,10; XVIII 50; VIII 27). Y «dar la vida por el amado es la máxima prueba de amistad».

El milagro y su valor apologético

El hombre, con su soberbia radical, con ese grito desesperante de acercamiento hacia la Divinidad: *Eritis sicut dii*, no se allana a las creencias más que por la evidencia personal, real o Ungida. La radicalidad humana en este sentido es absoluta. El hombre no se rinde ante la evidencia de los hechos, sino ante la admiración que le producen. Es un principio elemental de psicología. Lo impresionante, lo maravilloso, lo milagroso —digámoslo de una vez—, cautiva el interés, la admiración del hombre. Esta admiración da al ser humano ese sentido de penetración, de profundidad. Y he aquí la clave de que el misterio, ese que no se toca con la mano y que, sin embargo, avasalla y rinde la inteligencia y desmonta el corazón, contenga esa potencialidad de dominio. No sin razón se ha querido para explicar la propagación de las religiones buscar lo insólito, lo desconocido, lo inusitado. Y la religión católica no se ha desviado de este trámite ordinario.

El milagro —éste es el misterio y lo maravilloso— es ese inclinarse de la inteligencia ante la estupefacción de un hecho. Es que el milagro aboca al hombre a la impotencia de su razón y le muestra el camino para la comprensión de los ocultos secretos de la naturaleza. San Agustín —el mejor psicólogo que han conocido los siglos— no era ajeno a estas verdades. No es extraño que él, en el milagro, considere como un elemento de los más esenciales ese rasgo de admiración, ese salir fuera del curso natural, ese exceder el poder de nuestra limitada naturaleza. Pero —nótese bien — no es ésa «la nota exclusiva del milagro», como ha querido Van Hové. Es cierto que Agustín, con insistencia, ha puesto esto de relieve en el milagro. «Llamo milagro a lo que, siendo arduo e insólito, parece rebasar las esperanzas posibles y la capacidad del que lo contempla» (*De útil. cred.* 16.34). «Cuando Dios obra algo contra el curso conocido y ordinario de la naturaleza, decimos que hay milagro» (*Contr. Faust.* XXVI 3). De igual modo,

en el *De Trinitate,* cuando habla de los prodigios que se realizaron en el monte Sinaí, dice que son milagros, signos con alguna significación, porque *inusitato modo fiebant* (*De Trin.* III 5,11; 6,11).

El milagro entraña además otras dos realidades que lo completan y le dan propiamente su valor apologético. Son: ser un hecho divino y ser signo o confirmación de algo por lo cual se hace. La primera de estas dos realidades está expresada en las obras de Agustín con una claridad que deslumbra. Sin embargo, A. Michel ha escrito: «Para San Agustín no es absolutamente necesario que el milagro sea propiamente divino». No nos parece acertada la apreciación crítica que otro autor hace del citado. «No podemos comprender tal afirmación, si no suponemos en quien la escribió una imprecisión, debida a la lectura demasiado superficial de los escritos de San Agustín». Más tarde corrige la plana y alaba la labor realizada por la divulgación de San Agustín llevada a efecto por Michel.

Es comprensible una y otra postura desde el momento en que se distinga, dentro de la obra del Hiponense, lo que él discierne con tanta escrupulosidad. Para los hombres hay misterios, milagros, en toda la naturaleza creada, «porque hay muchos cambios cuya razón se nos oculta, y de ahí procede la selva de todos los milagros visibles» (*Epist.* 162, 9). Y si no nos detenemos a considerar los demás, es porque *assiduitate vilescunt* (*De civ. Dei* X 12); nos son ya tan comunes, que hemos perdido el concepto de su rareza. San Agustín distingue maravillosamente dos clases de milagros por los efectos producidos: «También entre estas obras distinguimos una dualidad: unas solamente producen admiración, otras suscitan gratitud y benevolencia» (*De util. cred.* 16,34). El milagro natural, cuando se lo considera con diligencia, es el mayor de los milagros, y, sin embargo, esto es lo más acomodado para los sentidos de los ignorantes (ibid.). En este sentido, en el sentido de causar admiración —es una especie de milagro—, no se requiere una potencialidad divina. Pone el ejemplo de un hombre volando, que causaría admiración, pero nada más (ibid.). «Absolutamente», como dice Michel, el milagro, entendido ampliamente según San Agustín, no precisa ser un hecho divino, porque, en sentido lato, milagro sería todo lo que causa admiración.

Con todo, el pensamiento agustiniano es mucho más hondo. El milagro es una obra de Dios, si no inmediata, sí mediatamente realizada por el Esto lo afirma el Santo en muchos pasajes de sus obras (cf. *De civ. Dei* X 12; X 7 *et passim; De Gen. ad litt.* IX 18,35). Si el milagro es un ir contra las leyes de la naturaleza (*Contra Faust.* XXVI 3), un exceder el modo natural de las cosas y de las causas (ibid., XXIX 2), sólo el autor de la natu-

raleza puede obrarlo. Clara aparece también esta idea en cada uno de los comentarios a los milagros que San Juan narra en su Evangelio.

El segundo elemento del milagro era el ser signo o confirmación de algo. Esto le da ese carácter de apologético que desde la más remota antigüedad se atribuye a lo maravilloso. «Exceptuando, según principié a decir, todo esto, existen, sin embargo, otras cosas pertenecientes a la misma terrena materia que sirven para anunciar a nuestros sentidos algo divino, y con toda propiedad se denominan milagros o prodigios...» (*De Trin.* III 10,19). Este es el más cabal significado del milagro. El milagro, como signo de algo divino, es la máxima garantía de una religión. El fin discrimina los milagros, llevados a cabo por Dios o por sus santos, de los prodigios mágicos o teúrgicos de los demonios (*De civ. Dei* X 16,2). Todos los milagros del paganismo, tanto de los dioses como de los hombres, analizados por el Santo, le llevan a esta conclusión: «Son o falsos o tan inusitados, que hay razón más que suficiente para no creerlos» (ibid., XVIII 18). Y como ellos se han empeñado en hacer maravillas para embelesar a los flacos e infiltrarles su errónea y falsa religión (ibid., X 16,1), Dios ha querido también probar la suya haciendo tales prodigios por medio de sus siervos, prodigios que, aunque son pequeños para Dios, sin embargo, son aptos para infundir un temor saludable e instruir a los mortales (ibid.).

Cristo, como centro de la historia y de la humanidad, es el punto de referencia de todas las maravillas. San Agustín enumera todos los milagros obrados con el pueblo de Israel, como prenuncio y preludio del nuevo camino y del nuevo sacrificio de Cristo (ibid., X 17-19; 32,1-2). Los milagros son obra de Dios y prueban su religión (ibid., X 9,1; X 14-17). Los milagros obrados después de Cristo se enderezan a eso, a encarecer y dar a conocer y testimoniar su divinidad (ibid., XXII 5-9). Y sus instrumentos son los apóstoles, los mártires, los hombres de Dios, en una palabra, que por su intercesión y por sus súplicas consiguen tales gracias (ibid., XXII 9-10).

Porque el milagro es algo increíble, por eso la propagación y difusión del cristianismo es un milagro. Agustín propone una serie de puntos a creer, y al final concluye: «Si no creen que se han realizado estos milagros por medio de los apóstoles, para que se les creyese a ellos, que predicaban la resurrección y la ascensión de Cristo, nos basta este grande milagro: que el orbe de la tierra ha creído eso sin ningún milagro» (ibid., XXII 5. Pueden leerse también los capítulos 7-9).

A la luz de estos hechos ya es fácil hacernos a la idea de lo que la *Ciudad de Dios* contiene sobre la apología de la religión. No son exagera-

das las afirmaciones siguientes: «La *Ciudad de Dios* es la más grande apología de la antigüedad». Y otro autor: «Es una apología del cristianismo y la más potente de las que produjo la antigüedad». Así. Los argumentos que en ella se esgrimen son incontrovertibles. El autor tiene conciencia de su deber y se opone enérgicamente y enérgicamente remata esa madeja de lógica silogística, capaz de derrumbar las creencias más arraigadas.

III. La «ciudad de dios», enciclopedia de la cultura antigua

EL SABER ANTIGUO

La cultura griega cundió por todas las regiones del Imperio romano. Roma se tornó el emporio de la ciencia. En aquella ciudad donde anidaban todas las doctrinas, se fingían todas las mitologías. Los poetas, los historiadores, los filósofos, eran para unos lo destacado del pueblo; para otros, la hez de la sociedad. ¿A qué se reducía aquel saber? Se han multiplicado prodigiosamente los estudios en torno al contenido del mismo. Marrou nos lo define en pocas palabras, fundado en las grandes autoridades que han estudiado el tema y en las fuentes propias. «Se puede definir en pocas palabras: era *una cultura esencialmente literaria, fundada sobre la gramática y la retórica, tendiendo a realizar el tipo ideal del orador*». Esto respondía a una larga y antigua tradición griega y romana. En realidad, todos los grandes personajes que se destacan en el pueblo romano acoplan perfectamente su saber a esta descripción. El orador era la cumbre de la cultura. La poesía llegó a responder a una necesidad artística, muelle y femenina, que ha caracterizado siempre al pueblo italiano. Decayó la poesía, surgió la historia como mero relato de hechos sin interpretación. El intelectual romano no era ni historiador, ni poeta, ni aun filósofo, aunque esto le tocara más de cerca; era sencillamente un gramático, un retórico con aspiraciones a orador.

Agustín nacía al Imperio romano. No era de familia distinguida ni noble. Su educación intelectual correspondía al hombre de clase media. Agustín estudiaba en la escuela y en los libros. Es un autodidacta. Marrou, en su *Retractado,* se lamenta de no haber sacado de este hecho las valiosas consecuencias que encierra. Es que el hombre cultivado por su cuenta con un valor y una capacidad de trabajo insuperable es un hombre, además de sabio, constante y una personalidad vigorosa. Si es verdad lo que señala el

mismo autor —y que lo es dan fe de ello las obras de Agustín—, que «la ciencia en tiempo de Agustín se reducía a *la cultura general que la tradición clásica colocaba como base para la formación del orador*», el estudiante de Cartago llenó plenamente su plan de intelectual. Su carrera de gramática fue brillante. El mismo nos lo atestigua en sus *Confesiones* (III 3,6). Tanto es así, que, cuando pasó a Roma el prefecto Símaco, le nombra profesor de retórica en Milán (ibid., V 13,23).

Sabido es lo que la gramática y la retórica como bases para el orador significaban. La erudición, tanto de tipo histórico como mitológico, formaba parte del caudal que el orador había de tener. La vastedad de los conocimientos era profunda y ardua. Agustín supo sobreponerse a todo. Y consiguió su ideal. Fue otro momento cumbre para su vida de hombre cultivado su encuentro con la filosofía (ibid., III 4,7). La filosofía, como ayuda para el orador, era inapreciable. La filosofía, con su riqueza de ideas, le brinda un campo abierto tanto a su inteligencia como a su imaginación. Las *Categorías* de Aristóteles le abrieron los ojos a un nuevo mundo y le descubrieron las posibilidades de comprensión que él poseía. «Las entendí yo solo», dice entusiasmado el joven de Cartago (*Confess.* IV 16,28-30). Cuando más tarde toma en sus manos los libros de los platónicos, le deleitan con una sabrosidad comparable solamente a las dulzuras divinas (ibid., VII 9,13-15). Este fue un claro de luz que penetró en su espíritu y le dejó extasiado en aquella contemplación filosófica tan cara al neoplatónico (ibid., VII 10,16 *et passim*). Agustín iba aumentando sus conocimientos. Su labor era la del investigador, la del orador: recoger datos para un futuro mejor. «Todos los teóricos latinos se han hecho una idea terrena, utilitaria, de la cultura general. De los dos aspectos de la «cultura preparatoria», han retenido sobre todo el aspecto «perfectivo» con detrimento del aspecto «activo». La cultura general es para ellos menos una formación del espíritu como función que el hecho de acumular conocimientos, materiales utilizables para el futuro orador». Agustín no se desvía de esta corriente.

Esta nota, que daría a Agustín tarjeta de ciudadano en la Roma decadente, viene contrarrestada por la conversión, por su cultura cristiana, si puede hablarse así. Agustín, con este nuevo cúmulo de conocimientos, no es ya un «hombre de la antigüedad», sino un «hombre de la Edad Media». En este sentido completa su haber intelectual y se transforma en el centro y cruce de dos edades, mejor diríamos de dos corrientes culturales, la romana en decadencia y la occidental. La *Ciudad de Dios* es el paso de la una a la otra, significa sencillamente el entronque y el empalme de las dos corrientes, que han de dominar el pensamiento europeo durante varios siglos. Vivimos de la cultura antigua que nos ha legado el autor de esta obra ma-

jestuosa, y de ella alimentamos nuestro pensamiento sociológico, filosófico y teológico. San Agustín, a esta altura, se presenta como *spätantiker Mensch* más que como *antiker und mittelalterlicher Mensch*. Estas apreciaciones terminológicas de Reitzenstein tienen su verosimilitud. En realidad, San Agustín está en el cruce de las dos edades, y, absolutamente hablando, no podría decirse que sea un *tardío-antiguo*, un antiguo de la última época, sino el primer medioevalista.

Este cultivo de la ciencia eclesiástica le realza y valoriza mucho más. Su nivel intelectual adquiere una altura de gigante y es parangonable con cualquier sabio de aquellos tiempos. El cristianismo, informando aquel su saber, es lo que ha dado a la *Ciudad de Dios* ese sabor de eternidad, ese enciclopedismo que se muestra en cada una de sus páginas, porque cada página es eso, una reseña de un dato histórico, de una apreciación exegética y de un tono filosófico maduro y bien definido.

MITOLOGÍA, POESÍA E HISTORIA

Al abrir esta obra del Hiponense se halla el lector con un número considerable de citaciones, de nombres y de fechas. Es curioso constatar la comprensión extensiva de Agustín, sobre todo de las mitologías y de los misterios de las religiones paganas. ¿Dónde sorprendió el escolar de Madaura estas imágenes? Conocida y muy de su lectura ordinaria le era la *Eneida*, de Virgilio. Virgilio, para él, era el poeta encantador, el que atraía su curiosidad en aquellos tiernos años de su juventud, cuando todo su anhelo era «amar y ser amado» (*Confess.* II 2,2; III 1,1). Virgilio era aquel poeta que en medio de fábulas mitológicas le hacía llorar en su juventud, y en su niñez le deleitaba con un deleite muy semejante al verdadero (ibid., I 13,21-22). Virgilio era el poeta cuyos versos aprendían los niños desde su infancia (*De civ. Dei* I 3), y en un corazón como el de Agustín, tierno, sensible y delicado, no podía menos de encontrar un lugar seguro y bien acomodado. En él aprendió Agustín la mitología, en él aprendió muchas de las ceremonias empleadas en la consagración de los templos y de los hombres a los dioses, y en él aprendió, sobre todo, a ver las cosas remontando el sentido vulgar del pueblo, el amor a la patria y a las virtudes nobles.

Virgilio es el poeta favorito de Agustín. «El autor esencial, el clásico por excelencia, el *summus poeta,* aquel en que se resume la cultura latina, aquel que Agustín cita con más frecuencia y más conscientemente, a quien siente siempre presente en su memoria y en su corazón, es, sin duda, Virgilio». Existen, además, entre los poetas, otros de segundo puesto en el cora-

zón de Agustín; así tenernos a Terencio. Sus versos sabrosos conservan en la obra de Agustín la frescura de la pluma del poeta. Y también es, si no familiarizado, sí conocedor de los versos de Horacio, Lucano, Perseo, Ovidio, Catulo, Juvenal. Todos se hallan citados en la obra del Obispo de Hipona. La poesía fue siempre un campo abierto a su alma de místico y platónico en sus ratos de idilio y en sus ocios de oración. La poesía, como recreación y sensibilidad, es un ejercicio ascético de búsqueda del infinito. Y a Agustín le atraía esta grandiosidad de la creación, que expresará después tan maravillosamente en sus arranques contemplativos.

La mitología le ofrecía un terreno laborable y útil para la obra emprendida. Virgilio y el mismo Homero le habían colocado sobre la pista. No era ya poco el conocimiento que había adquirido sobre la materia con la lectura de las obras de estos autores. Su noticia era acabada, como lo prueba la exposición que hace a lo largo de toda la *Ciudad de Dios.* Además de estos autores, ¿tuvo otros a mano? En la antigüedad, afirma Marrou, hallamos un cierto número de profesores de mitologías donde los estudiantes podían adquirir grandes conocimientos sobre el asunto. Pero la fuente más segura, en que Agustín ha adquirido su ciencia, es, sin duda, la obra, por otra parte histórica, de Varrón, tantas veces citada por él, *Antigüedades.* En ella halló pasto abundante para su inteligencia y para sus fines particulares de apologeta erudito. Las *Antigüedades* de Varrón, con su teología mítica o fabulosa, su teología civil y su teología natural, era una enciclopedia de la mitología. En ella se presentaban los dioses, los institutores de los mismos, los misterios, los hombres dedicados a los mismos; en fin, todo lo que refiere en ese análisis detallado que Agustín hace de la obra (*De civ. Dei* VI 2-4ss., explanado luego en los tres libros siguientes: VII, VIII, IX). También en alguna ocasión cita a Evemero (ibid., VI 7,1 27) e interpreta algunas cosas —por ejemplo, la cronología de la ciudad celeste y terrestre— en sentido evemerístico (cf. *Ciudad de Dios* XVIII).

Otro punto cuestionable es la cultura histórica de Agustín. Para hacernos una idea aproximada de los autores frecuentados por Agustín para la composición de su obra, y de los cuales nos señala algunos, hemos de tener presente la siguiente distinción: hay una historia profana, pagana, y otra historia sagrada, eclesiástica. San Agustín hace uso de una y de otra, y una y otra están perfectamente delineadas. Seguimos en esto a todos los tratadistas. El informador de la historia profana, en lo tocante a las instituciones y mitologías, es el viejo historiador ya mencionado, Varrón. Cita, además, a Salustio, a Tito Livio, a Floro y Eutropio. Se halla también alguna reminiscencia de Tácito y aun de Suetonio Los diez primeros libros se escribieron teniendo a la vista a todos o a la mayor parte de ellos.

La historia sagrada, mejor la historia del pueblo de Israel, de la humanidad, desde Abrahán hasta el nacimiento de Cristo, está sintetizada en la *Ciudad de Dios.* Y se hace solamente alusión a la historia crónica o cronológica (*De civ. Dei* VIII II; XVIII 27). Suponemos que ésta sea la de Eusebio, al que se cita expresamente en *De civ. Dei* (XVIII 25). Tal vez le fuera accesible en la traducción de San Jerónimo. Sin embargo, él nos dice que para informarse sobre las herejías ha leído atentamente la *Historia eclesiástica* de Eusebio, traducida y completada por Rufino (*De haer.* 83). Conoce, además, los catálogos de herejías de Filastro y de Epifanio (*Epist.* 222,2). Todo ello nos induce a creer que haya podido hacer uso, en la composición de esta obra, de esos materiales.

No hemos de pasar por alto otros dos autores tan dignos de loa y tan caros para el Obispo de Hipona. Nos referimos a Cicerón y a Séneca. Recordemos por un momento la impresión que causó en el joven, ávido de sabiduría, la lectura del eximio maestro de la elocuencia (*Confess.* III 4,7). «Mudó —dice él con emoción— hacia ti mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros». Y no era —nos advierte él— el estilo lo que deleitaba, sino lo que decía. A Agustín le eran perfectamente aplicables aquellos versos de Homero:

El olor que se pega una vez a una vasija,
le dura después mucho tiempo.

Versos que él aplicaba a la lectura de Virgilio, que se imponía a los niños. Y esto también a él le duró toda la vida. Siempre que cita a Cicerón, lo hace con veneración, se descubre, son palabras —dice— del *eloquentissimus vir,* del moderador de la república.

No menor es la fruición con que alega a Ennio Séneca. Le cree tan cercano a nosotros, que a veces se deleita en sus versos como en oráculo sagrado. ¡Cuánta admiración para el ilustre español romano! Junto a éste, y haciéndole eco, se halla Apuleyo, aquel platónico tan traído y llevado, tan citado por Agustín, porque también le había tomado afecto desde su niñez.

Por las páginas de la *Ciudad de Dios* vemos desfilar la flor y nata de la cultura antigua. No es de extrañar que ella nos sitúe, más que ninguna otra obra, en el corazón de la antigüedad. Pero es más de maravillar que ella también, con su sabor arcaico, nos brinde un regusto de modernidad, de actualidad, a lo menos en sus ideas, en sus certeras apreciaciones. Esta vasta enciclopedia del pasado es una biblioteca para todo investigador de las antigüedades clásicas. Más aún encierra otro valor enciclopédico, que es ser

«El libro VIII es un compendio de filosofía, que muestra la grandiosidad del platonismo y su proximidad a las ideas cristianas». Esta es la idea más delineada que puede justificar este apartado. La *Ciudad de Dios,* como obra enciclopédica, no podía dejar de resumir a grandes trazos esta rama tan importante en la cultura de la antigüedad. La filosofía, que se despertó en Agustín al contacto con el *Hortensio,* de Cicerón, le acompañaría en todas sus avanzadas en el campo de la religión. Ya en su primera obra, en el libro *Contra académicos,* se barruntan sus pretensiones y sus aficiones. Platón le atrae, y con él los platónicos. En el libro VIII de la presente obra nos hace una historia pormenorizada de la filosofía anterior a Platón. En este análisis destaca a Sócrates, el maestro de Platón (*De civ. Dei* VIII 2-3). El platonismo le ofrece un terreno laborable para sus investigaciones cristianas y prueba su acercamiento a la verdad de nuestra religión.

&San Agustín conoce algunas obras de Platón. Cita el *Timeo* nueve veces, una vez según la traducción de Cicerón (ibid., XIII 16,2) y ocho conforme a la traducción de Calcidio. Cita, además, cuatro veces el *Fedón.* En general cree Combés que todas las demás citaciones del mismo son de segunda mano, tomadas de Cicerón. No compartimos la opinión de Marrou cuando escribe: «Si Agustín cita el Περί κόσον (que él cree de Platón), es según la traducción de Apuleyo». San Agustín no atribuye, como Marrou encarece de nuevo en nota, el *De mundo* a Platón. Y pensamos así, en primer lugar, porque los pasajes que el citado autor francés menciona no lo ponen de manifiesto. Las palabras de la *Ciudad de Dios: quae uno loco Anuleius breviter stringit in eo libro qui de Mundo scripsit* (IV 2) no implican que esta obra se la atribuya a Platón, pues del filósofo griego no dice una sola palabra en este lugar. Además, el otro pasaje que cita, tomado del sermón 242,8, no hace al caso. En él se habla simplemente de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y éter, llamado también cielo y fuego. Alude al *Timeo,* como se ve por el capítulo 11 del libro VIII de la *Ciudad de Dios.* Quizá este confusionismo le haya nacido a Marrou de que en este mismo lugar pone por subtítulo del *Timeo De Mundi constitutione.* Pero, cotejando, en realidad, bien todos los pasajes paralelos, caemos en la cuenta de que éste es el mismo *Timeo.* Así, por ejemplo, escribe: *Quanquam et de mundo et de his quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato* (ibid., X 31). Evidentemente alude al *Timeo.* Por consiguiente, el error no es de Agustín. Por otra parte, si este libro que cita escrito por Apuleyo fuera una traducción del platónico de Madaura, San Agustín, sin duda, como en otros casos, lo hubiera notado.

El Obispo de Hipona conoce, además, las *Categorías* de Aristóteles, tal vez también por la traducción debida a Mario Victorino. No nos allanamos tampoco a creer que no conociera más obras, cuando también de Aristóteles panegiriza y hasta a veces señala algunos puntos de su doctrina (ibid., VIII 12).

Las *Enéadas*, de Plotino, son, sin duda, aquellos libros que, según su expresión, cayeron en sus manos en los años de su conversión (*Confess.* VIII 2,3). Más tarde, antes de la composición de la *Ciudad de Dios*, las releyó y se apropió de su saber hasta el punto de cristianizarlo en muchos puntos. Otro platónico tan discutido y tan controvertido en la *Ciudad de Dios* es Porfirio, a quien bate y rebate en el libro X. A su lado milita también su paisano el filósofo de Madaura, Apuleyo.

En el libro VIII de la obra se dan cita todos los viejos maestros de las dos grandes escuelas; en él «trata *ex professo* de la filosofía griega». Pitágoras, Zenón, Crisipo, Espeusipo, Epicuro, estoicos, epicúreos y pitagóricos, todos en una concatenación maravillosa, hacen acto de presencia ante el implacable juez, justo y severo, encarnado en la persona de Agustín.

UNA IDEA FLOTANTE: EL MANIQUEÍSMO

Agustín vivía la problemática de su vida con un cúmulo enorme de sentimientos. El hombre en su madurez se torna un poco niño. Aquellas doctrinas que en su juventud había aprendido de los maniqueos no podían ahora vagar sueltas en su cabeza. Muchas de ellas eran aprovechables, y de hecho Agustín no las desecha, antes las depura y cristianiza. Era ecléctico, porque la verdad así lo exige. No vamos a detenernos a estudiar las etapas del maniqueísmo en Agustín. El P. Lope Cilleruelo lo ha hecho ya en un artículo interesante. A nadie se le ocultan los relatos de las *Confesiones* y las controversias antimaniqueas del gran convertido de Tagaste. Queremos fijar nuestra atención en la «presencia oculta del maniqueísmo en la *Ciudad de Dios*».

A la verdad, hemos de decir que Agustín se da cuenta de que está luchando contra una realidad, y a veces los denigra con un argumento *ad absurdum.* Explica el precepto de *No matarás. Unde et quidam hoc praeceptum etiam in bestias ac pecora conantur extendere, ut ex hoc nullum etiam illorum liceat occidere. Cur non ergo et herbas et quidquid humo radicitus alitur ac figitur? nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur vivere; ac per hoc potest et mori; proinde etiam, cum vis adhibetur, occidi»* (*De civ. Dei* I 20). Agustín no desprecia ocasión. Cuando su pluma se va

deslizando, flota siempre en su imaginación aquel error que le hizo permanecer alejado de la verdad por largo tiempo. Y esta idea, que desde su más tierna edad abrigó en su mente, no le abandonará nunca.

El maniqueísmo, con su concepto de mal, con su dualismo, dejó en el autor de la gran obra una huella imborrable. También aquí, pensaba él, era posible la cristianización. El Apocalipsis y las Epístolas de San Pablo le enseñaban algo parecido. Y con la Biblia y el maniqueísmo se trabaría la nueva función. «Más tarde, Agustín —escribe Combés— lloró sus errores, pero las lágrimas no pueden borrarlo todo. Las ideas de la juventud, por mucho que uno quiera librarse de ellas, dejan siempre una huella en el fondo del alma; y tanto más durable es esa huella cuanto el alma luchó más para defenderla y sufrió más al abandonarla. Pues bien, esta huella nos parece marcada con claridad en el concepto que se forma San Agustín en la *Ciudad de Dios.* La opone a la ciudad de Satán, y corresponde a la idea maniquea de las dos potencias que se disputan el mundo. Agustín la corrige, no concediendo al Mal ni la eternidad ni la influencia del Bien, y sobre todo afirmando que el hombre es libre para resistir. Pero esta corrección no le impide ver en la vida, bajo todas sus formas, moral, social y política, un combate perpetuo entre los principios enemigos. Esa visión será el fondo y, por decirlo así, el alma de su doctrina». Gilson se opuso a este punto de vista de Combés y adujo varias razones contra esta tesis «En caso de escoger —dice el P. Lope—, confieso que la tesis de Combés se acerca más a la verdad, a mi juicio, que la de Gilson». El P. Lope, en el mismo artículo, va desbaratando una a una todas las razones aducidas por Gilson. Nos creemos dispensados de hacer este estudio. Sin embargo, es interesante reseñar aquí la posible filiación de la idea agustiniana de Filón o de Ticonio. La de Filón queda positivamente descartada desde el momento que no se prueba que San Agustín tuviera un conocimiento de su obra. Aunque, en realidad, las coincidencias ideológicas son numerosas, sin embargo, mientras no se pruebe la influencia, hemos de achacarlas a la fuentes comunes usadas por uno y otro; Filón, judío-helenistas, y Agustín, maniqueo-cristianas. En cuanto a Ticonio. donatista, si bien es verdad que Agustín conoce sus *Reglas* (*De doctr. christ.* III 31,44), con todo, la doctrina que en ellas se enseña dista mucho de ser la agustiniana. Es un problema exegético.

«En una palabra —concluiremos con el ilustre agustinólogo agustino—, tenemos que excluir también cualquiera filiación fundada en una comunicación literaria. La única filiación admisible, la que da forma concreta y perfecta al afán dualista que observábamos en el joven Agustín, es la Sagrada Escritura, y especialmente San Pablo»

Así, la obra de San Agustín se nos presenta «como una enciclopedia del conocimiento». En él, especialmente en la *Ciudad de Dios,* se personan todas las enseñanzas de la antigüedad, todos los errores, todas las herejías; todo el mundo antiguo, diríamos, se asoma por el balcón abierto a la modernidad, balcón que. identificamos con la *Ciudad de Dios.*

IV. La ciudad de Dios, hermenéutica de la historia

¿Filosofía, teología o hermenéutica?

Como preámbulo a este estudio es preciso adelantar el concepto agustiniano de historia. Sintetizando y recogiendo los valiosísimos estudios preparados sobre este punto, nos reduciremos a presentar las conclusiones de Amari sobre el objeto de la historia, conforme a la doctrina agustiniana: «La determinación del objeto histórico —dice— comprende un triple orden de hechos.

El primero comprende los acontecimientos en el sentido genérico de *res gestae.* En él encontramos las locuciones *spatia temporum, volumina temporum, contextus ordo saeculorum, series saeculorum, ordo temporum,* que indican el orden temporal y el desarrollo ordenado en él de los hechos.

El segundo orden determina la naturaleza de estos hechos, refiriéndolos a los hombres y a la acción de Dios en el tiempo: *gesta divina et humana.*

El tercer orden especifica el ámbito de los hechos humanos, poniendo como objeto propio de la *historia* el género humano como colectividad.

Se forma el objeto de la historia por un conocimiento exclusivamente humano, por la *scientia.* Pero un conocimiento histórico más elevado, la *sapientia,* manifestará otro orden de hechos como objeto de la historia: tal es el de la lucha interna del individuo, que se transporta a la historia de los ángeles y al género humano».

En estos breves esquemas puede resumirse todo el concepto agustiniano de historia. Este concepto implica toda la problemática agustiniana, tanto de orden metafísico como teológico. El dualismo maniqueo y la lucha antipelagiana tienen cabida en esta concepción excepcional del proceso histórico. En el capítulo siguiente haremos unas someras consideraciones sobre el hombre en las *Confesiones* y el hombre en la *Ciudad de Dios,*

considerado como ese eje en torno al cual gira la historia de la humanidad entera, con su destino eterno y ultraterreno. La historia, para San Agustín, no es, como para Bernheim, «la ciencia que relata y expone en su nexo causal los hechos del desarrollo del hombre en sus manifestaciones como ser social», sino que es la ciencia que, sobre ciertos principios de interpretación, da sentido eterno a los hechos humanos. Tal vez sea una definición con prejuicios, pero en realidad así lo creemos. En la historia agustiniana entran como constitutivos tres elementos esenciales: el hombre, Dios y los hechos. Sobre este fundamento intentaremos exponer con brevedad la controversia tan acalorada en nuestros días.

En los dos últimos decenios principalmente se ha agitado entre los estudiosos la cuestión sobre el sentido de la historia. La historia, como problema, ha acuciado la mente de todos los intelectuales, precisamente porque el hombre va construyendo su historia y porque se ha llegado a decir que el hombre es historia. La discusión versa sobre el mismo título de esta ciencia. La filosofía de la historia es el gran caballo de batalla. Contra la filosofía de la historia se han aducido razones de todo género. A partir de 1947, Rahner, para quien la historia es una «divina comedia», volvió a poner la cuestión sobre el tapete. Y, desde esta fecha, los estudios se han multiplicado. La teología de la historia, en oposición a la filosofía, ha ido ganando terreno. Se objeta a la filosofía de la historia que:

1.º La historia se ocupa de hechos concretos y contingentes, mientras que la filosofía tiende más bien a un conocimiento de universales, de razones «madre». 2.º Que el suceder humano se desarrolla en un campo sobrenatural, en una atmósfera edénica y redimida, mientras que la filosofía no se remonta a esas alturas. A pesar de que estas razones hayan sido o quieran ser desbaratadas por los defensores de la filosofía de la historia, con todo, la filosofía, en un sentido estricto, no es aplicable a la historia. La historia, vista desde la otra orilla, es decir, vista desde el punto de mira divino, tiene un sentido universal, pormenorizado, sí, pero general y determinado. Sin embargo, una determinante de este sentido es el hombre mismo, el hombre que toma parte en estas gestas. Para el hombre, la historia es eso, un fluir de acontecimientos, un correr de años, de obras y de sucesos, con un origen y un fin determinados y concretos. La trascendencia de los hechos no va entrañada en los hechos mismos. Los hechos en sí, en cuanto acciones de tal hombre, no llevan esa mira trascendental. El hombre no investiga la causa de tales hechos; sabe que fue tal hombre el que los hizo; busca, sobre todo, el motivo de esas acciones, y ese motivo es ya interpretativo, hermenéutico, no intrínseco al hecho mismo. El papel de la filosofía, aplicada a un hecho, es sencillamente el de inquirir la causa efi-

ciente, el autor de tal hazaña; quizá se extienda también a los motivos, pero no pasa de ahí.

La teología de la historia, como ciencia histórica, viene también rebajada y objetada por los que propugnan la filosofía de la historia. Unos y otros pretenden ser exclusivos. La teología no abarca todo lo que se refiere a Dios. «Las valoraciones históricas emanadas de cara a lo trascendente, contra el pensar de algún autor, no son teología por necesidad». Cierto que hay una teodicea —invención de Leibnitz— que es de cuño esencialmente filosófico. La teología, como tratado de Dios —ése es el concepto puro y genuino—, no abraza los aconteceres humanos sino en cuanto que todo lo que se sucede viene regido y gobernado por la Providencia. Además, si es verdad que el mundo, la humanidad después de la caída, restaurada por Cristo, tiene un destino sobrenatural, eterno, no lo es menos que por la luz de la razón puede seguirse ese desenvolvimiento lento de años, de fechas y de hazañas. La teología, aplicada a la historia, se reduciría a una mística de la humanidad, en cuanto que se emplearía en buscar a Dios en cada uno de los acontecimientos y en inquirir su influjo en cada una de las obras realizadas.

Esta divergencia entre filosofía y teología de la historia ha sido la ocasión de que otros autores hayan ensayado una tercera vía. Se debatían Padovani y Ottaviani, los dos representantes de la cultura italiana. La polémica versaba sobre la existencia de leyes reguladoras de los acontecimientos. Ottaviani proponía una nueva ciencia con el nombre de *praxiologia,* o ciencia de la práctica, no en el aspecto deontológico, o de lo que deben hacer los hombres, sino de lo que hacen. A este fin formulaba una serie de leyes praxiológicas: *Leyes de los deseos y de las necesidades; leyes de interés y leyes de la fenomenología del sentimiento*. Este formalismo en la historia tiene perfecta cabida dentro del margen de la *Ciudad de Dios,* sin prejuzgar polémica alguna. Estas leyes son leyes que rigen y vigen en las páginas de esta gran obra. La ley eudemonológica expresada por Ottaviani en estos términos: *Todo hombre tiende a la conservación indefinida y a su total felicidad,* se formula y se menciona frecuentemente en la *Ciudad de Dios.*

Sin embargo, estas leyes no surten el efecto esperado, porque simplemente nos proporcionan un ángulo del triángulo antes propuesto para una solución verdadera de los problemas históricos. Séanos permitido adelantar aquí un término que, sin prejuzgar esta problemática, nos conducirá al fin. El término empleado por nosotros es el de «hermenéutica de la historia». La hermenéutica —hoy tan manoseada, justamente porque el hom-

bre es el centro de las cosas— implica una interpretación, un elemento subjetivo, en el que radicará la objeción contra ella. San Agustín explica la palabra ἑρμηνεία. Significa interpretación (*De civ. Dei* VII 14). Los hechos en sí no encierran ninguna significación concreta y determinada. Los hechos son tales en relación con este o con el otro que los considera. Aislados, independientemente de un sujeto que les dé una significación, mejor, una interpretación, no son más que meros efectos producidos por una causa, que a veces será racional, el hombre; a veces natural, diríamos irracional, animales o elementos. Se objetará que en este sentido convertimos la historia en puro subjetivismo, en conciencia fáctica, pero ideal, de realidades. La objeción sería digna de aprecio en caso de que simplemente se redujera a esto nuestra hermenéutica. Hay aún otros elementos que la integran y contornean soslayando esta dificultad. Resulta que el hombre que interpreta estos hechos ha de hacerlo, indudablemente, con criterios personales; pero a la vez hay otros criterios estables, fijos y generales, para todos los acontecimientos. Estos serán los criterios o formas de la hermenéutica. Así, pues, no hay ni filosofía ni teología de la historia; existe una hermenéutica de la historia, una interpretación filosófica o teológica de la historia. Los hechos no son filosofía ni teología; solamente el que los analiza puede darles un sentido filosófico o teológico en conformidad con ciertas leyes o formas de hermenéutica.

A la luz de estas consideraciones es fácil ya la solución de este otro problema: La *Ciudad de Dios*, ¿qué es, filosofía, teología o hermenéutica? Ante todo, hemos de hacer notar que San Agustín no se contenta con ser un mero expositor o narrador de hechos; quiere algo más. Habla de los males de las guerras púnicas y escribe: *Si enarrare vel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae* (*De civ. Dei* I II 18,1). Su papel será el de dar sentido a la historia, interpretar los hechos, como hace en cada uno de los capítulos de esta gran obra.

A tenor de sus conclusiones, los defensores de cada una de las apreciaciones apuntadas resuelven la cuestión a su favor. A raíz del centenario de la muerte del «gran Africano a la antigua» —como le llama Unamuno—, la controversia se acentuó. Padovani se decidió resueltamente por estudiar la *Ciudad de Dios* como teología de la historia, al paso que otros, Ruotolo, por ejemplo, seguían considerándola en el viejo sentido de filosofía. Más modernamente se han dividido las partes: unos la llamarían metafísica de la historia; otros, *filosofía cristiana de la historia*. Empero, nos afirmamos y nos inclinamos a nuestra apreciación. La *Ciudad de Dios* es una hermenéutica de la historia, cuyos principios de interpretación son los

siguientes, son lo que podíamos llamar las constantes para la recta interpretación de la historia, independientes y añadidas a los criterios personales, individuales del hermeneuta, que podrán ser leyes del interés, del sentimiento, de las necesidades o de los deseos.

1º La Provicencia

La Providencia en el pensamiento agustiniano es la clave de la solución para todos los conflictos y para todos los enigmas. Agustín, que sintió sobre su ser la mano cariñosa y paternal del gran Padre en aquel su peregrinar por los arrabales del placer, no podía desligar al mundo de su corriente vivificadora. Sobre mí —diría Agustín si viviera entre nosotros—, la mano de Dios tendió su palma. Su providencia me guió, y su auxilio poderoso dirigió mis pasos por los asendereados caminos de la vida. Las *Confesiones* son un canto a la Providencia desde su primera página, aquel pórtico divino que nos abre el *sancta sanctorum: Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (*Confess*. I 1,1), hasta el augusto colofón: *A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur; sic, sic accipietur, sic invenietur, sic aperietur* (ibid., XIII 38,53). Y el mundo —la humanidad es como el hombre (*Serm*. 81,9)—, por consiguiente, no puede ser ajeno a la mano de la Providencia.

El providencialismo es la tesis desarrollada a lo largo de la *Ciudad de Dios*. «La historia, antes de realizarse en el tiempo, ha florecido en la eternidad, en el consejo de los pensamientos divinos o de la presciencia del Creador». La historia realizada no es otra cosa que la ampliación de la imagen divina, forjada en los talleres de la eternidad. Esta tesis es la culminación de toda la creación. Todo lo abarca la Providencia, *ab angelo ad vermiculum*, desde el más encumbrado serafín hasta el más vil gusanillo de la tierra (*De div. quaest. 83* q.53,2), desde el ángel y el hombre hasta las florecillas de la tierra (*De civ. Dei* V 11). Desde esta cumbre, la historia aparece como *un poema inefable*, lleno de encanto y de poesía (ibid., XI 18; *Epist.* 138,1,5; 166,5,13). Los males, los contratiempos, las adversidades, son las antítesis que embellecen los poemas. Todo bajo el régimen de la Providencia se torna dulce, agradable y bueno: *Deus, per quem universitas, etiam cum sinistra parte perfecta est* (*Sol.* I 1,2). El problema del mal, que tanto acuciaba a la antigüedad y que tanto agitó a Agustín en su juventud, quedaba así maravillosamente soslayado. El mal es necesario para la hermosura del universo, como los fondos negros en la pintura. Pero, si San

Agustín no olvidó nunca este aspecto, profundizando más en las Escrituras, lo completó y subordinó a otro aspecto superior. «El acento cargado antes *sobre la necesidad del mal* para el esplendor de la hermosura del universo *pasa a la bondad del fin* por el cual es permitido; el optimismo sucedió al pesimismo» La *Ciudad de Dios* es la apoteosis de la Providencia en su gobierno del mundo. El mal queda reducido a la mínima expresión, porque el fin de la Providencia, al permitirlo, es la bondad, la belleza del universo. Así, la Providencia integra el punto esencial para la interpretación de los males acaecidos a lo largo de la historia.

Sin embargo, la Providencia parece estar en contradicción con la libertad humana. A San Agustín no se le ocultó esta objeción. Cuando trata de rebatir el hado (*fatum*), lo hace con una energía inigualable. Se enfrenta con el dilema propuesto por Cicerón y lo soslaya de modo sorprendente. Cicerón objeta: «Si son sabidas todas las cosas futuras, sucederán en el mismo orden en que se presupone que sucederían; si sucederán en este orden, es cierto el orden de las cosas para Dios, que las presabe; si es cierto el orden de las cosas, es cierto el orden de las causas, porque no puede hacerse algo a lo cual no haya precedido causa eficiente alguna; si es cierto el orden de las causas, por el que se hace cuanto se hace, todo lo que se hace es obra del hado. Si esto es así, nada hay en nuestra potestad y no hay albedrío de nuestra voluntad» (*De civ. Dei* V 9,2). El mismo argumento, con retruécano, propone para negar la presciencia. «Aprisiona —dice Agustín— al espíritu religioso en tales estrecheces, que le hace elegir en la disyuntiva: o pende algo de nuestra voluntad o hay presciencia de los futuros» (ibid.). Cicerón prefirió el hombre a Dios, y conservó en el hombre la libertad, negando a Dios el ser presciente del futuro. En cambio, «contra todos estos sacrílegos e impíos atrevimientos, nosotros afirmamos que Dios sabe todas las cosas antes de que sucedan y que nosotros hacemos por libre voluntad cuanto sentimos y conocemos que no se hace sino queriéndolo nosotros. Pero no decimos que el hado haga todas las cosas; decimos más, que el hado no hace ninguna. El orden de las causas, donde la voluntad de Dios tiene gran poder, ni lo negamos ni designamos con el nombre de hado. Con todo, de que sea cierto para Dios el orden de todas las causas no se sigue que no penda nada del arbitrio de nuestra voluntad, porque también nuestras voluntades están en el orden de las causas, que es cierto para Dios y se contienen en su presciencia, ya que las voluntades de los hombres son causas de las acciones humanas» (ibid., 3). Así quedaba solucionado el dilema y rebatido Cicerón. No hay, por consiguiente, oposición entre la presciencia divina y la libertad humana. Es indudable que el problema no es de poca trascendencia y que es difícil de resolver. Agustín lo veía con

claridad. Quizá no para todos fueran claros sus argumentos. Pero, ante todo, campea la idea de la Providencia tomando parte en todos los acaeceres, hasta de los humanos, que es de donde nuestra voluntad parece excluirla.

Esto que Agustín señala, como una verdad inconcusa, en el hombre, lo plasma con mayor claridad al dar significado providencial a la historia. Dios castiga por igual a justos y a pecadores, a malos y a buenos, ¿por qué? Porque plugo a la divina Providencia invitar a penitencia a los malos con ese flagelo y enseñar la paciencia a los buenos. A este tenor, ha preparado bienes eternos para los buenos y justos, y bienes temporales, con males eternos, para los malos y pecadores (ibid., I 8,1). La Providencia es el recurso máximo para los conflictos. Cuando los móviles humanos no basten y cuando sean suficientes, la Providencia ha de imperar siempre, para que los destinos de la humanidad sigan el curso que tienen prefijado. La Providencia es la razón de que muchos cuerpos, aun de los justos y santos, queden sin sepultura, y de que otros la hayan recibido y de que los patriarcas mandaran que se los sepultara (ibid., I 13). La Providencia corrigió y allanó la soberbia de los filósofos (ibid., II 7) y ordenó para fines buenos las desastrosas muertes de los reyes de Roma (ibid., III 15,1-2; 16). La Providencia concedió al Imperio romano tan vastas latitudes (ibid., IV 3; 15) y da a los buenos y a los malos el reino (ibid., IV 33), y la divina Providencia constituye los reinos humanos, y de su voluntad penden su dilatación y su duración (ibid., V 1; 21). En manos de ella están todos los devenires, y todos los acontecimientos de la historia y de ella y a ella debe atribuirse todo (ibid., I 1: V 2: 19: VII 30).

La Providencia, por consiguiente, no puede separarse de la historia y de su desenvolvimiento y ha de considerarse como un elemento para la interpretación de los aconteceres. Pláceme dar fin a este apartado con las brillantes palabras de un conferencista: «San Agustín no fue pesimista, porque escribió contra los maniqueos; no fue optimista, porque luchó contra Pelagio; no fue escéptico, porque se rebeló contra los académicos; no fue fatalista, porque rechazó el *fatum* de los romanos; fue sencillamente providencialista» (E. CABO).

2.º CRISTO EN EL CENTRO DE LA HISTORIA

Cristo, en la concepción agustiniana de la humanidad, lo es todo. El es el nuevo Adán que da vida al género humano, El el Redentor que nos libró de nuestra caída, El el único y el verdadero Mediador. En Adán cayó toda la humanidad, y desde entonces, desde los albores de nuestra existen-

cia, desde los primeros vagidos del paraíso, la vida del hombre fue un suspiro, un anhelo, un ansia de redención y, por tanto, de Redentor. Cristo era visto desde aquellas lejanías como el futuro Dominador, el que había de librar a la humanidad, rota y desgarrada, del profundo abismo en que yacía. La historia así viró hacia Cristo. Y Cristo, al aceptar su encarnación, aceptó el más trascendental de los deberes: dar un nuevo ser a las cosas, a los hombres y a la humanidad. Se diría que aceptó el ser Creador del hombre nuevo.

Hay una expresión en la *Ciudad de Dios* que sintetiza este pensamiento de expectación y de viraje hacia Cristo. *Prophetica historia* llama San Agustín a la narración en que se refieren primordialmente las cosas que llevan algún significado futuro y secundariamente las que van tan unidas a éstas, que, aunque no signifiquen nada, sin embargo, no impiden a aquéllas su significación y la completan (*De civ. Dei.* XVI 2,3). Esta es historia, porque narra los hechos pasados, y es profética, porque los narra de tal forma que prenuncia los futuros (ibid., XII 10,2; X 32,3). Esta es la mente del profeta y ésta su intención: hacer historia con significación mesiánica. Es cierto que quien desea interpretar la historia de Israel con ojos puramente racionales, sin tener para nada en cuenta este hecho, la venida que se espera de Cristo, no la interpretará como es, porque Cristo es uno de los ejes para la recta hermenéutica. Sin Cristo, la historia es ininteligible. Precisamente el significado profundo de los hechos narrados, como pretéritos, en las historias anteriores a Cristo, está vuelto hacia esa imagen. En torno a Cristo se desarrolla la historia antigua. Frente a Cristo se desenvuelve la contemporánea a El y sobre Cristo gira la posterior. Cristo es la conjunción de dos edades; Cristo es el lazo de unión, la intersección de dos coordenadas: la providencia de Dios y la libertad humana.

Sin Cristo, la historia es un caos, porque El es la luz que la ilumina. San Agustín es cristocéntrico; todo lo hace girar en torno a Cristo. El mundo antiguo es preludio de Cristo: los antiguos ritos, los antiguos sacrificios (ibid., X 4-6), los milagros, las profecías, con sus fondos de trascendencia (ibid., X 8-17), todo. En los libros XV, XVI y XVII discurre largamente sobre la revelación de Cristo desde los orígenes del género humano. Cristo es el fundador de la Ciudad de Dios (XVIII 1). Cristo mantiene así la corriente divina que circula por los hombres, pero la conserva, porque es el Mediador.

Cristo Mediador es otra realidad que se concatena con ésta, y sin la cual el hombre se siente aprisionado. Hay un capítulo en el libro X de la *Ciudad de Dios* que nos da en síntesis la obra redentora de Cristo por me-

dio de la mediación; es el capítulo 20. Cristo es mediador, porque se hizo hombre sin dejar de ser Dios, y para salvar a todo el hombre, vistió todo el hombre, se echó sobre sus hombros todo su ser mancillado y enfermo (ibid., X 27). Las artes teúrgicas de Porfirio y de los griegos eran insuficientes para la total purificación. Cristo llenó esta laguna y la anegó con la sobreabundancia de su gracia. Este camino de purificación, de renovación, no faltó a los hombres de la antigua ley ni a los anteriores a la promulgación de la misma (ibid., X 25). De esta suerte, Cristo se asume la soberanía de la justificación y se torna en *purgator et remunerator* para las dos ciudades y es *veracissimus potentissimusque mundator atque salvator*. Individualmente, fuera de El nadie se libra, nadie se ha librado y nadie se librará: *nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur* (ibid., X 32). El es el camino universal para la liberación y salvación de las almas. El es el principio para el mismo efecto (ibid., X 24). El es el Mediador que alargó la mano a los caídos y sumidos en lo profundo de la miseria (ibid., X 31).

En lo social, Cristo, fundando su Iglesia, la religión cristiana, nos proveyó de un medio de salvación. La liberación y purificación del alma queda supeditada a la religión cristiana. Esta institución de Cristo, institución en pro de la comunidad, de la sociedad de los fieles, es el único camino verdadero, real, seguro con firmeza de eternidad (ibid., X 32,1-3). El cristianismo así toma un realce y una pujanza no igualados. Su crecimiento se opera por la virtud divina: *Gratia Dei desuper veniente, per lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto misso de caelo subinde cives eius accrescunt* (ibid., XX 17). A partir de este hecho, de la encarnación de Cristo, la historia no puede comprenderse sin Cristo. De aquí nace que el cristocentrismo, Cristo, sea un criterio para la recta inteligencia e interpretación de los acontece res históricos.

3.º LOS DOS AMORES

Agustín pensaba así: En mi ser hubo una lucha, lucha a muerte, entre dos seres que anhelaban sorprenderme. ¿Por qué, pues, no podré deducir que esto es la historia? Desde este momento comenzó a ser original Agustín. La historia comenzaba bajo esta visión de dualidad de amores. Agustín trasladó el drama de su vida a los acontecimientos de la historia. De esta manera, el hombre se engranaba en la corriente vital de los acaeceres históricos y brindaba un nuevo título a la hermenéutica. Con esta grandiosa concepción se explicarían todas las luchas, todas las guerras, porque todas ellas serían eso, una lucha entre dos amores: el egoísmo y la caridad.

Esta contrariedad de quereres la halló Agustín en el fondo más abisal de su alma. «Hay en el alma dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra parte lo que le falta a ésta... De este modo, las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y, discordando, destrozaban mi alma» (*Confess.* VIII 5,10). En la arena del corazón de Agustín se peleaba la más despiadada de las batallas, *de meipso* —dice él— adversas roeipsnm (ibid., VIII 11,27). De esta contradicción personal sacó Agustín una triste experiencia, pero a la vez contagiosa y vivificadora: el cristianismo como lucha. Esta concepción, en el terreno de lo social, es la base de la Ciudad de Dios.

Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui (*De civ. Dei* XIV 28). He aquí definido el origen inmanente de las dos ciudades. En este pasaje se resume todo el gran despliegue de comparaciones y semejanzas que San Agustín emplea a través de sus diversos escritos. La explicación de esto viene dada en los libros que integran la segunda parte de la *Ciudad de Dios.* Pero, sobre todo, un pasaje del *De Genesi ad litteram* nos exhibe todos los caracteres de estos dos amores en que vemos abunda el mundo. Dice así: «Estos dos amores, santo el uno e inmundo el otro; social el uno, y el otro, individual; uno que mira por el bien común por la sociedad celestial, y el otro que busca en el bien común la propia utilidad, por su arrogante deseo de mandar; el uno, obediente a Dios; el otro, su émulo; uno tranquilo, turbulento el otro; pacífico uno y sedicioso el otro; prefiriendo uno la verdad a las alabanzas de los que yerran, y ávido el otro de alabanzas; uno amistoso, envidioso el otro, queriendo uno para el prójimo lo que quiere para sí, y anhelante el otro de someter el prójimo a sí; uno, rigiendo al prójimo para utilidad de éste, y el otro para la suya propia. Estos dos amores precedieron en los ángeles, uno en los buenos y otro en los malos, y *distinguieron las dos ciudades, fundadas en el género humano bajo la admirable e inefable providencia de Dios, que administra y ordena todo lo creado»* (*De Gen. ad litt.* XI 15,20). He aquí en pocas palabras el carácter específico de los dos amores. Este es uno de los hallazgos máximos en la historia: la especificación del ser por el amor. *Cada uno es lo que ama* (*Serm.* 121,1). Si la operación sigue al ser, el ser sigue al amor y en el amor se completa. Precisamente en esto radica la genialidad de la concepción. Todas las obras históricas son productos del amor, del amor santo, social, o del amor perverso, privado, egoísta. Partiendo de este supuesto, es fácil explicarlo todo. Las guerras civiles, un ejemplo en la de Sila y Mario, fueron y son obra de la pasión de dominio, de alabanza, de amor propio (*De civ. Dei* II 23,1-2; 14,1-2). El amor propio, la propia hon-

ra y la propia gloria fue el motivo de que Régulo volviese, después de arengar en el Senado contra Cartago, a sus enemigos (ibid., I 15,1-2); de que Lucrecia se diera muerte por haberse visto violada (ibid., I 19-1-3); de que Catón se quitara la vida por no soportar la victoria de César (ibid., I 23-24); y esta misma pasión fue la causa de que se infligiera la muerte al hermano de Rómulo (ibid., III 6). A esta misma causa han de revocarse todos los reinados desastrosos de los reyes romanos y la corta regencia de los cónsules, porque dice Virgilio hablando de Tarquinio: «Siempre ha triunfado en su pecho el amor a la patria y una pasión inmensa por su gloria» (cf. *De civ. Dei* III 16). La gloria es el único móvil de todos los actos puramente humanos, y Agustín así interpreta todas las acciones de la antigua historia romana, que expone con profusión de datos y de citas.

En cambio, la historia de la ciudad de Dios florece en el campo del amor santo, de la caridad perfecta, de ese amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo. Dueña prueba de ello son los libros XV, XVI, XVII. Lo es también el galardón que se les da, el descanso eterno, la estabilidad de las moradas eternales.

Con este nuevo punto de vista se completa la hermenéutica de la historia en lo que tiene de historia humana, de libertad del hombre. No es sólo la Providencia la actora en este drama de lo histórico; no es sólo Cristo el fin exclusivo de esta epopeya de la humanidad. Toma también parte en ella, y como protagonista hasta cierto punto, el hombre, este hombre concreto, con su destinación eterna y su cristocentrismo radical. Este hombre que, mientras viaja en esta peregrinación, lleva el signo de la trascendencia, el del *uti* agustiniano, que significa viaje; no el de *frui*, que indica reposo, gozo, disfrute. Este hombre da a la historia una directiva según su amor; por eso el amor es el quicio de lo histórico, porque el hombre es la parte activa de la misma, porque, como el ser del hombre se concreta por lo que ama, el ser de la historia bajo la Providencia y en dirección a Cristo se centraliza por el amor del que va tejiendo esta historia. Así, la visión exacta de la historia para San Agustín es una hermenéutica de los hechos históricos, fundada sobre ciertos criterios de interpretación, que él emplea en la *Ciudad de Dios* y que son los personales y constantes, y éstos son los tres apuntados: la Providencia, Cristo y los dos amores, que se identifican con el hombre.

V. La «ciudad de Dios» y las Confesiones»

LA APTITUD DE AGUSTÍN

Se ha presentado un problema en torno a las dos obras cumbres del Obispo de Hipona. El problema consiste en esta pregunta: ¿Para qué estaba dotado naturalmente San Agustín, para componer las *Confesiones* o para escribir la *Ciudad de Dios?* Para dar respuesta adecuada a esta pregunta es preciso tener en cuenta algunas observaciones. En San Agustín, en su personalidad, encontramos una paradoja, paradoja profunda y fecunda. La paradoja se apoya precisamente en esto. Toda la vida de Agustín se redujo a aquello que él expresaba ya en sus *Confesiones,* si bien luego «sublimado» —sin que la palabra encierre un sentido freudiano—: «Y ¿qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado?» (II 2,2). Y también: «Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo del amante» (III 1,1). Y amar, como define Agustín, es un apetito (*De div. quaest. 83* q.53,2); el amor es un ímpetu que no puede permanecer inactivo, es un ímpetu que empuja por necesidad (*En. in Ps.* 121,1). El amor es un movimiento hacia algo, hacia fuera; es una emigración del corazón. Si, pues, amar es vivir en el amado, a lo menos intencionalmente, síguese que el hombre no piensa en sí. Y he aquí lo paradójico en Agustín. Rodeado y enfrascado toda su vida en mil amores con signo negativo en su primera etapa y positivo después, nunca descuidó su interior. Aquí brilla una paradoja fecunda: amar, que es igual a vivir fuera de sí y preocuparse de sí en sí.

Esta paradoja explica toda la vida de Agustín. Su vida, entregada, diríamos modernamente, al apostolado, al exterior, y su interioridad. Y el problema culmina en esto: ¿Qué nota dominaba más en su vida? Porque justamente en la respuesta a este interrogante se hallará la clave para la solución del problema anterior. Es cierto que es difícil delinear y delimitar estas dos cualidades que adornaban y equilibraban el ser del gran Africano. A juzgar por su abundante cosecha literaria, debe pensarse en que Agustín estaba hecho para entregarse, para comunicarse, y sobre esta comunicación, sobre la comunidad funda sus monjes. Según esto, su aptitud nativa sería para lo social, para lo comunitario, para el cristianismo. Y ésta es la labor que brilla y resplandece en cada uno de los capítulos de la *Ciudad de Dios.* Lo social —ya hemos hecho mención de ello— es el punto básico del cristianismo. Primero la sociedad, la Iglesia, y luego, mediante su valoración, se valora el individuo. En este sentido, la *Ciudad de Dios* es una

obra esencialmente cristiana, sin que esto quiera decir que las demás no lo son. Simplemente queremos decir que el argumento, la composición y el desarrollo de esta gran obra es de tipo puramente cristiano, es el primer ensayo sobre la esencia del cristianismo, como algo social. Las *Confesiones*, desde este punto de vista, es una obra sencillamente enfocada hacia una visión del cristianismo, la interioridad, la intimidad, tan recomendada en los Evangelios y en todos los libros sagrados; pero no pasa de ser una visión parcial. Psicológicamente es la obra del valer imperecedero por la penetración y profundización de los grandes enigmas y de las grandes deformidades que encierra el ser humano. Sin embargo, el cristianismo no es simplemente inferioridad; si así fuera, nos podrían tachar un poco de protestantes. Los dos factores, el interno y el externo, el interior y el exterior, se expresan con profusión y convencimiento en los escritos sagrados.

«San Agustín —ha escrito alguien— no «nació» para escribir su obra *De civitate Dei.* Como nacer, seguramente nació para no escribirla. El que en realidad la escribiera, más que a una propensión nativa, ha de atribuirse a una madurez conquistada. Dicho en forma más concreta: «Nativamente», San Agustín vino dotado para escribir las *Confesiones;* por eso mismo no lo estuvo para escribir la *Ciudad de Dios.* Las *Confesiones* toman su motivación de un *pathos* de intimidad, mientras que la *Ciudad de Dios supone temple público*» No estamos del todo conformes con estas tan valiosas apreciaciones. A decir verdad, hablando así —conste que no parece manera acertada de hablar—, San Agustín no «nació» para escribir ninguna obra; nació para seguir los impulsos de su amor. Y el amor le arrastró a todo esto. Es innegable que su ansia de interioridad, de intimidad, le capacita para escribir las *Confesiones;* pero esto no le resta en nada la capacidad para escribir la *Ciudad de Dios.* Hago esta afirmación porque en la *Ciudad de Dios* se conjugan los dos términos de la paradoja a que antes aludíamos, mientras que las *Confesiones* es sólo un buceo, por el mundo de los incomprensibles misterios del ser del hombre. No sería arriesgado decir que San Agustín escribió la *Ciudad de Dios* porque, sin escribirla, su ser, en lo que tenía y valía, qué era su amor, no quedaría completado. Yo prefiero decir que nació para escribir la *Ciudad de Dios,* intuyendo la propia vida, no escribiéndola.

Así es perfectamente inteligible aquello de que antes se entendía la *Ciudad de Dios* por las *Confesiones;* en adelante se entenderán las *Confesiones* por la *Ciudad de Dios.* Esta última es la obra del Agustín completo y total, del Agustín erudito y psicólogo, mientras que las *Confesiones* es la obra del psicólogo en actitud orante ante el Dios personal, buscado por mí y encontrado para mí. Las *Confesiones,* en este sentido, pueden concebirse

como una introducción a la *Ciudad de Dios* porque es una visión parcial del ser humano, en cuanto relacionado con Dios y desligado de la sociedad, es decir, solitario, aislado.

EL HOMBRE Y SU CONCEPCIÓN

El problema, en las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios,* es único. Sólo con una diferencia: que en la *Ciudad de Dios* se integra, mientras que en las *Confesiones* se esboza. El enigma del hombre en una y otra obra es la cumbre de la más brillante exposición. «Esta concepción integral que abarca todo lo creado, desde la más alta «luz espiritual» hasta la «materia informe», constituye el fondo de esas dos grandes obras, las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios,* en las que el Santo Doctor se propone resolver el más íntimo problema de la vida espiritual e inmortal, tanto en los hombres como en los ángeles». Este es el centro de las dos obras.

En las *Confesiones* toma conciencia de sí mismo por primera vez el hombre; en la *Ciudad de Dios* la toma la humanidad. Por eso esta obra ha sido llamada «las *Confesiones* del mundo antiguo». El hombre frente a Dios es el tema que ocupa la atención de Agustín en estas grandes avenidas de su pensamiento. Dejando a un lado de momento la imagen, tan trillada, del hombre diluido en el tiempo y con tendencias de eternidad, tan bellamente expuesta en las *Confesiones,* queremos fijarnos un poco en aquella otra imagen del *homo peregrinus,* que entraña en sí todo un mundo de significación metafísica y trascendente. Desde la primera página de la *Ciudad de Dios* hasta la última se ve flotar a este hombre, que, en tendencia de lo eterno, se pierde entre las cosas temporales. La Ciudad de Dios, la compañía de la región celestial peregrina entre la maldad del mundo, sin pensar que es precisamente en esta refriega donde se completa y se perfecciona. La Ciudad de Dios, peregrina entre la ciudad terrena, es el símbolo más acabado del hombre, distendido en el tiempo, según la imagen tan conocida de las *Confesiones.*

Si Agustín desarrolla esta imagen del hombre en torno a la humanidad, es por una idea vieja ya en su concepción, es porque considera la humanidad como un hombre y a ella le atribuye todos los devenires de la vida peregrina del hombre. Su vida está reflejada en el relato de la *Ciudad de Dios.* «No tiene la felicidad de una fuente la ciudad y de otra el hombre, puesto que la ciudad no es otra cosa que una multitud concorde de hombres» (*De civ. Dei* I 15,2). La misma imagen emplea en el capítulo 3 del libro IV. Se propone probar que es más feliz el hombre que, con ser pobre,

está contento con su escasa fortuna que aquel otro que, siendo rico caudalosísimo, siempre está asaltado por los temores y por las preocupaciones. Así, las ciudades, con el ruido de las guerras y con la pólvora de su armamento, siempre están inseguras y nunca gozan de plena paz y seguridad, porque el hombre es en la ciudad lo que una palabra en un discurso. «El mundo —diría en un sermón— es como el hombre: nace, envejece y muere» (*Serm.* 81,9). A la verdad que el mundo no es la mole corporal, sino los moradores. El mismo lo expresa en estos términos: «Mundo se llama no solamente a esta fábrica que Dios hizo, cielo y tierra, mar, las cosas visibles y las invisibles, sino también a los habitantes del mundo se llama mundo, como se dice casa a las paredes y a los que la habitan» (*In Epist. lo.* tr.2,12; *In lo. Evang.* tr.2,11; *In Epist. lo.* tr.4,4; la idea está muy esparcida por las obras del gran Doctor).

El hombre agustiniano así está enraizado en el mundo, vive en el mundo y gira hacia la eternidad. De entre estos hombres hay unos que, abandonando todas las cosas, tienden, sin declinar, hacia la altura, hacia su verdadera patria. Y el amor los hace ciudadanos de esta patria. En cambio, hay otros que, errantes y vagando por el mundo, con el amor puesto en las criaturas, se derraman al exterior y pierden sus posibilidades para la patria celestial. Son lo que Agustín llama en un cierto sentido el mundo. «¿Quién es el mundo? Los habitadores del mundo, como se dice casa a sus moradores. Esto ya está dicho muchas veces y no os lo repetimos con fastidio. Al oír mundo en mala acepción, no entendáis sino los amadores del mundo, porque lo habitan por el amor, y porque lo habitan merecieron tal nombre» (*In Epist. Io.* tr.4,4; también tr.2,12; *En. in Ps.* 105,5). He aquí el origen y la procedencia de las dos ciudades, de la concepción existencialista del hombre. El hombre, como «ser en el mundo», en el auténtico sentido agustiniano, es el morador del mundo, que lo habita por el amor. El hombre tiene que estar en el mundo, pero puede no habitar en él. En otras palabras, diríamos: tiene que ser en el mundo, pero no tiene necesariamente que amarlo, porque habitar es eso, vivir con el amor sobre una cosa.

Las *Confesiones* son una explicación de este pensamiento en torno al hombre. No necesitamos extendernos mucho para hacer ver las grandes corrientes del pensamiento de San Agustín que circula en uniformidad de pulsaciones por estas dos obras maestras. El hombre, como peregrino de eternidad y cruce de dos amores, es el tema de ambos escritos. Pero en la *Ciudad de Dios* hay algo más profundo y de mayor raigambre, porque es la obra social por excelencia del gran escritor africano. Esa corriente se ha hecho savia común para todo el pensamiento posterior. Por esa idea, extendida hasta la humanidad entera en un entronque largo y seguro, desde la

autoridad suprema hasta el más ínfimo de los vasallos, todo en armonía perfecta, se han guiado todas las sociedades desde hace quince siglos. Y hoy la política no tiene otra salida que tornar a las otras cumbres, a buscar el modo de asegurar la paz, eso que no se encuentra, porque se busca descartando a Cristo, a su Iglesia, que es la suprema autoridad para esta causa. Se ha olvidado que la sociedad no es para los hombres, aunque también lo sea, sino —y esto es lo principal— los hombres son para la sociedad. La paz no es fruto de una reunión, sino de la buena conciencia y de la comunión con la auténtica depositaría de la paz que Cristo vino a traer con la espada a la tierra. Esa paz venía para los hombres de buena voluntad. Lean y relean una vez más el libro XIX de la *Ciudad de Dios,* que es «el mejor tratado que se ha escrito de sociología», y en el encontrarán los grandes de hoy las gigantescas proporciones que alcanzan los pilares de la paz radicada en la Iglesia, custodia fiel de la palabra de Cristo, «por el que reinan los príncipes y los jueces ejercen la justicia».

LA «CIUDAD DE DIOS» Y LA POSTERIDAD

No nos es permitido pasar en silencio un punto referente a la repercusión de la *Ciudad de Dios* en la posteridad, tanto en el orden social como en el orden cultural e intelectual. Ya desde un principio, Pablo Orosio tomó como método de construcción histórico el seguido por el Obispo de Hipona en esta obra. Luego, Genadio de Marsella, el gran enemigo de San Agustín, le censura por sus muchos escritos y le aplica aquellas palabras de la Escritura: *In vaniloquio non deest peccatum* Sin embargo, esta censura del marsellés no rebajó en nada la gran autoridad que adquirieron los escritos del santo Obispo.

En lo político, mejor, en lo social, su influencia comenzó a notarse a partir del período carolingio. Los grandes principios sentados en la obra sobre el régimen de los reinos y sobre su sumisión a la Iglesia comenzaron a ser puestos en vigor por Carlomagno. El nuevo emperador era el más asiduo lector de la magna obra del Doctor de la Gracia. Ya su primer biógrafo, Eginardo, lo hacía notar en estos términos: *Delectabatur libris S. Augustini, praecipueque his qui* «De *civitate Dei*» *praetitulati sunt.* La importancia que a esta obra se daba, puede colegirse de las grandes traducciones que por mandato de los emperadores se hicieron. Durante el pontificado de Bonifacio VIII tornaron a vigir los principios agustinianos, si bien un poco excesivos y con aditamentos que superan el pensamiento de San Agustín. La bula *Unam sanctam,* donde se expone la teoría de las dos

espadas, que gobernó el Medioevo, quizá de cuño egidiano, tal vez tendencioso, quería ser la expresión más genuina de aquel principio: La Iglesia y el Estado son dos poderes soberanos, pero la Iglesia está encargada del régimen de los mismos imperios (Mager). El atentado de Anagni fue el momento más peligroso del ataque que el cesarismo imperial emprendió contra la Iglesia. «Fue aquel —diremos con el doctor Cabo— en que Felipe el Hermoso enviaba a Nogaret a Anagni para que escupiera la dignidad de Bonifacio VIII, cuando aún restallaban como un látigo sobre la carne impura del despotismo cesáreo las palabras de la bula *Unam sanctam*». Cuando moría el Pontífice, Dante podía escribir: «He visto a las flores de lis entrar en Anagni y dar vinagre y hiel a Cristo». Se estaban cumpliendo entonces aquellas palabras del gran sociólogo Agustín: «Cuando la ciudad terrena dictó leyes tocantes a la religión, le fue preciso a la Iglesia disentir y no conformarse con ellas y ser aborrecida de los que opinaban lo contrario, sufrir sus odios, sus enojos y el ímpetu de sus crueles persecuciones» (*De civ. Dei* XIX 17). Pero las grandes ideas de Agustín vieron, por fin, una acogida venturosa. En lo social, la influencia de la *Ciudad de Dios* ha sido avasalladora. En realidad, en términos más o menos precisos, siempre los Estados se han guiado por las directivas trazadas por el gran Africano.

Queremos, sobre todo, fijarnos en su influjo en el mundo intelectual, en el mundo de las ideas. Desde que la filosofía de la historia se consideró como ciencia, todos los tratadistas han vuelto sus ojos a esta gran obra. Se la ha estudiado en sus diversos aspectos de filosofía y de teología de la historia. Se la ha considerado en sus relaciones con la *scientia nova* o *teoría scientitica* de Juan Bautista Vico, a quien se ha creído fundador de la filosofía de la historia. Otón de Freising (*De duabus civitalibus* 1158), Dante (*De monarchia* 132,1), Ruperto de Deutz (1135) y Joaquín de Fiore (1202), en el Medioevo, fueron los representantes del legado especulativo del gran Obispo de Hipona. Joaquín de Fiore, con su división de edades en edad del Padre, edad del Hijo y edad del Espíritu Santo, intentó acercarse en lo posible a la distinción de épocas de la *Ciudad de Dios.*

Modernamente hay dos hombres principales, además de otro, que no han podido desligarse de San Agustín, que merecen especial mención en esta rama del saber que brota del frondoso tronco de las obras del Hiponense. Me refiero a Benigno Bossuet y al conde de Maistre. Más modernamente, podían citarse a F. Schlegel, Soloviev y Vito Fornari, que han seguido la inspiración y el espíritu agustiniano. Es indispensable y en todo punto aparecen los dos, los primeros citados de la época moderna. Bossuet desarrolla en su obra *Discurso sobre la Historia universal* toda la ideología agustiniana. El subtítulo de la misma dice así: *Para explicar la conti-*

nuación perpetua de la religión y de las varias mutaciones de los imperios. El sentido providencialista que en ella se emplea nos recuerda los grandes esfuerzos realizados por Agustín para demostrar al pueblo romano el influjo del Dios uno *y* verdadero, que aun en medio de las persecuciones ejerce sobre sus fieles, mejor, sobre sus criaturas. Pudiéramos añadir que la continuación de este escrito histórico —providencialista— es la obra del conde de Maistre titulada *Las veladas de San Petersburgo,* que lleva *por* subtítulo lo siguiente: *Coloquios sobre el gobierno temporal de la Providencia*. El propósito aparece claro en este sobrenombre y la realización a través de toda la obra. Prueba de que las obras no son más que una glosa a la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, es el prefacio de la obra de este último, en la que cita y encomia la concepción agustiniana.

En nuestro tiempo se ha virado de nuevo hacia ese monumento de la cultura y de la ciencia universal, y los grandes devenires de la historia, que humanamente no encuentran solución, se encajan perfectamente en la concepción llevada a cabo en la *Ciudad de Dios* por Agustín. Se ha proclamado la «vuelta a San Agustín» como remedio último a los grandes pecados de nuestros días. La separación creciente, en algunos países abiertamente y en otros con más clandestinidad, entre la Iglesia y el Estado, ha llamado una vez más a San Agustín a la hora presente. Sería ésta la mejor lección que el mundo debió haber aprendido en el decimosexto centenario de su nacimiento. Así, la ciudad celestial, que va reuniendo de entre los mortales ciudadanos para sus moradas, llegaría a abrigar en su seno a todos los peregrinos de la eternidad que viajan sobre el vacío del tiempo. Se podría hacer hoy la invitación que Agustín dirigía a aquella Roma rota y disoluta, quebrantada por la profanación de sus dioses y desgarrada por la angustia intensa de la desventura sufrida. «Arrebata ya, ¡oh Roma!, la patria celestial, por la cual trabajarás muy poco y en la cual reinarás siempre y de verdad. Allí no hay para ti el fuego vestal ni la piedra del Capitolio, sino el único y verdadero Dios, que no señalará límites a tu poder ni a la duración de tu imperio. Sin comparación más gloriosa es la ciudad soberana, donde la victoria es la verdad, donde la dignidad es la santidad, donde la paz es la felicidad y donde la vida es la eternidad» (*De civ. Dei* II 29,1-2). Y, una vez en esta patria, después de la vida —porque la vida es lucha (ibid., XIX 5)—, el hombre hallará el consuelo a su mortal desconsuelo, porque *ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine* (ibid., XXII 30), sin olvidar que *la vida de la vida mortal es la esperanza de la vida inmortal* (*En. in Ps.* 103,4,17).

VI. La «Ciudad de Dios» y sus ediciones

LOS MANUSCRITOS Y EDICIONES LATINAS

La fijación del texto de la *Ciudad de Dios* no está aún bien definida a pesar de la gran cantidad de manuscritos que han llegado a nosotros, índice de la gran difusión que alcanzó en la Edad Media. En un primer inventario de los manuscritos llegaron al número de 250 los ejemplares completos y de 60 los parciales. Más tarde, Wilmart ha registrado más de 350. De aquí la gran confusión entre familias y la gran dificultad para fijar el texto definitivo. Es verdad que, después de la edición de Dombart-Karlh, los diez primeros libros quedaron prácticamente fijados y sin necesidad de nueva añadidura y nueva aportación. Con todo, a partir de 1929, en que se publicó la última edición, no se ha vuelto a hacer una edición tipo y modelo a seguir. Esperamos que un día pueda algún estudioso de las bellezas literarias y de las antigüedades clásicas darnos el texto íntegro y auténtico. En el entretanto, esperemos y sea la esperanza nuestra salvación.

Esta indecisión e imprecisión en la fijación del texto nos ha guiado a aceptar como texto para esta nueva edición el de Migne. No es mucho lo que los investigadores han aportado después de él para este propósito, si exceptuamos el manuscrito de Corbie. Lo creemos hasta que la crítica en este caso pruebe con sus valiosas investigaciones su falta de autoridad. No hemos añadido ni introducido en él variación alguna. Migne, accesible para el público, es ya suficiente para los lectores a los que, en general, se dirige la Biblioteca de Autores Cristianos.

NUESTRA VERSIÓN

El estilo literario, dulce y sabroso, rico en ritmo y melodía y cargado de períodos, que se aprecia en la *Ciudad de Dios*, hace difícil la labor al traductor. En realidad, en San Agustín se distinguen perfectamente dos estilos, si no del todo diversos, sí en su estructuración. Uno es el estilo retórico, pulido y de gusto ciceroniano, en el que la frase se alarga y se prolonga indefinidamente en períodos simétricos y asimétricos, con ritmo y poesía, pero que para la traducción es con frecuencia difícil, porque en ocasiones no pueden reducirse las frases, viéndose el traductor en la preci-

sión de añadir de su cosecha algo, para que, al dividir la frase, no quede sin sentido. El lector podrá apreciarlo, y sabrá disculpar, por razón de la inteligibilidad.

Hay otro género de estilo, que es el espontáneo, el del corazón, diríamos. El corazón, cuando habla, no tiene palabras para expresarse; le basta lo que anhela. Así relampaguea en chispazos palpitantes de vida, en frase corta, limada, sí, pero siempre inteligible y siempre profunda, como son profundas las ideas del corazón, porque también el corazón las tiene. Y Agustín en este género es un genio. Las *Confesiones,* las *Cartas,* los *Sermones,* todas las obras íntimas y circunstanciales son de este género, porque, cuando Agustín hablaba, hablaba con el corazón y privaba a la lengua de sus palabras. Los períodos aquí son cortos y de fácil comprensión, porque las razones del corazón puede otro corazón entenderlas con facilidad, no así las de la inteligencia, que es lo que ocurre en la *Ciudad de Dios* y en los *Diálogos* de Casiciaco.

Precisamente toda la dificultad para una traducción accesible de esta gran obra radica en esto, en que la *Ciudad de Dios* es una obra de períodos largos, de oraciones subordinadas, que adquieren una extensión desmesurada y dificultan en sumo grado la labor. Ante esta dificultad, hemos procurado e intentado principalmente dos cosas: inteligibilidad y literalidad, pero no excesiva. Lo primero, porque en muchos pasajes el lector quiere resolver algunas dudas, y, si falta la inteligibilidad, quedan tan oscuras como antes. Lo segundo, porque usar un sentido abiertamente libre es deshacer el texto de su verdadero y típico contenido. Creemos que la traducción debe ser lo más fiel posible, sin excederse por una parte ni por otra, ni por una literalidad minuciosa ni por una libertad indebida. Hemos procurado que la lectura de San Agustín corra suelta, para lo cual hemos dividido, en cuanto es posible, los períodos en frase corta, tan del gusto del día. Es dificultosa esta división de períodos, por lo que en muchas ocasiones no queda otro recurso que establecer como criterio único la letra y atenerse a ella, si no con literalidad rabiosa, sí sin distanciarse mucho. Esperamos que la presente traducción sea benignamente aceptada por el público de habla española, al que está dirigida.

Autocrítica

(*Retractationes* 2,43: PL 32,647s.)

Capítulo XLIII

Los veintidós libros de la «Ciudad de Dios»

1. En el entretanto, Roma fue destruida por la invasión e ímpetu arrollador de los godos, acaudillados por Alarico. Los adoradores de muchos dioses falsos, cuyo nombre, corriente ya, es el de paganos, empeñados en hacer responsable de dicho asolamiento a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una acritud y un amargor desusado hasta entonces. Por lo cual, yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, tomé por mi cuenta escribir estos libros de la *Ciudad de Dios* contra sus blasfemias o errores. La obra me tuvo ocupado algunos años, porque se me interponían otros mil asuntos que no podía diferir, y cuya solución me preocupaba primordialmente. Esta gran obra de la *Ciudad de Dios*, por fin, quedó concluida en veintidós libros. Los cinco primeros van dirigidos contra aquellos que pretenden una prosperidad tal para las cosas humanas, que estiman necesario para ello el culto de los innumerables dioses que suelen adorar los paganos. Y sostienen que estos males surgen y abundan porque se les prohíbe tal culto. Los cinco siguientes son una réplica a aquellos que defienden que estos males no han faltado ni faltarán nunca a los mortales, y que varían entre grandes y pequeños, según los lugares, los tiempos y las personas. Mas añaden que el culto politeísta es útil y provechoso por la vida que ha de seguir a la muerte. Estos diez libros refutan esas dos vanas opiniones, contrarias a la religión cristiana.

2. Mas, a fin de que nadie nos reproche que desbaratamos la postura ajena y no afirmamos la propia, la segunda parte de esta obra, que comprende doce libros, va encaminada a eso. Si bien es cierto que, cuando la necesidad lo exige, también en los diez primeros afirmamos nuestra postura y en los doce últimos rebatimos la contraria. Los cuatro primeros libros de esta segunda parte versan sobre los orígenes de las dos ciudades, de la

Ciudad de Dios y de la ciudad del mundo. Los cuatro siguientes, sobre su proceso o desarrollo, y los cuatro últimos, sobre sus fines propios y merecidos. Así, los veintidós libros, que se ocupan de las dos ciudades, han recibido el título de la mejor, y se intitulan de la *Ciudad de Dios.* En el libro décimo no debió señalarse como milagro, en el sacrificio de Abrahán, la llama de fuego del cielo que discurrió entre las víctimas divididas, porque esto se le mostró en visión. En el libró decimoséptimo, aquellas palabras que se dijeron de Samuel: *No era de los hijos de Aarón,* debieron más bien expresarse así: «No era hijo del sacerdote». Costumbre más legítima fue que los hijos de los sacerdotes sucedieran a los sacerdotes difuntos. Entre los hijos de Aarón, en efecto, se cuenta el padre de Samuel; pero no fue sacerdote, ni tampoco de sus hijos, como si le hubiera engendrado el propio Aarón, sino como todos los de aquel pueblo se dicen hijos de Israel. Esta obra comienza así: *Gloriosissimam civitatem Dei.*

LA CIUDAD DE DIOS

(CONTRA LOS PACANOS)

LIBRO I

Increpa a los paganos, que imputaban a la religión cristiana, que prohíbe el culto de los dioses, las calamidades del orbe, en especial el reciente asolamiento de Roma por los godos. Trata de las gracias y desgracias que en esta ocasión, como suele suceder, fueron comunes a los buenos y a los malos. Por fin, refrena la procacidad de los que impugnaban el pudor de las doncellas cristianas, violado por la soldadesca.

Prólogo

Motivo y plan de la presente obra

He tomado por mi cuenta, carísimo hijo Marcelino, en esta obra a instancia tuya preparada y a ti debida con promesa mía[2], contra aquellos que anteponen sus dioses a su Fundador, la defensa de la gloriosísima Ciudad de Dios, ora en el actual discurso de los tiempos, ora en aquella estabilidad del descanso eterno, que ahora espera por la paciencia, hasta que *la justicia se convierta en juicio,* y luego ha de alcanzar por la perfección con la victoria final y la paz perfecta. Empresa grande y ardua; pero *Dios es nuestro ayudador.* Sé muy bien el caudal que es menester para intimar a los soberbios la excelencia de la humildad, con la cual la alteza, no la que es hurto de la arrogancia humana, sino la que es don de la divina gracia, trasciende todas las cumbres terrenas, que se bambolean al compás de los tiempos. El Rey y Fundador de esta Ciudad, de la que me he propuesto hablar, declaró a su pueblo en la Escritura el sentido de aquel divino oráculo que dice: *Dios resiste a los soberbios y a los humildes da su gracia.* Mas esto, que es privativo de Dios, también lo pretende para su alma soberbia el espíritu hinchado, que se complace en que se diga en su alabanza:

Perdonar a los vencidos y abatir a los soberbios.

Por lo cual no hemos de pasar en silencio decir de la ciudad terrena (que, en su afán de dominar, aunque le estén sujetos los pueblos, ella es

---

[2] San Agustín en la epístola 138 (n.20) promete esta obra a Marcelino en los siguientes términos: Veo que he escrito una carta muy prolija, sin haber dicho acerca de Cristo todo lo que había que decir, tanto para los torpes de entendimiento, que no pueden alcanzar las cosas divinas, como para los agudos que no pueden entender: les estorba su afán de contender y las preocupaciones de su viejo error. Pero quizá baste. Con todo, averigua lo que les cause extrañeza en contra de esta carta y comunícamelo, para que les conteste a todo, con la ayuda de Dios, ya sea por carta, ya en un libro. Marcelino le había insinuado ya esto en la epístola 136 (n.3). Este Marcelino es conocido en la antigüedad. Varón de virtud y de celo por la gloría de Dios, consulta e investiga, y, creyéndose incompetente para resolver, pide ayuda. San Jerónimo le escribe algunas cartas. Orosio le cita y hace mención de él, alabándole en sumo grado.

dominada por su libídine[3]) cuanto el plan de la presente, obra exija y nuestras posibilidades permitan[4].

CAPÍTULO I

De los adversarios del nombre de Cristo, a quienes en el asolamiento de la Urbe los bárbaros perdonaron por reverencia a Cristo

Y esto precisamente porque de esta ciudad proceden los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios. De entre los cuales, unos, enmendando el yerro de su impiedad, llegan a ser buenos ciudadanos en ésta; otros, empero, arden en odios tan fogosos contra ella y son tan ingratos a los evidentes beneficios de su Redentor, que hoy en día no podrían pronunciar palabra contra ella, si, cuando huían del hierro hostil, no hubiesen hallado su vida, de la que tanto se ufanan, en sus sagrados templos. ¿O es que no son enemigos de Cristo aquellos mismos romanos a quienes los bárbaros, por respeto a Cristo, perdonaron la vida? Testigos son de esto las capillas de los mártires[5] y las basílicas de los apóstoles que en aquella des-

---

[3] Séanos permitido hacer uso de la palabra *libido,* o *libídine,* aunque de sabor freudiano, sabor que al presente no le queremos dar. En la terminología agustiniana hay tres palabras que los traductores han vertido al lenguaje corriente por concupiscencia, pero que en realidad creemos que no corresponden las tres a ella. Las palabras son éstas: *libido, cupiditas y concupiscentia.* La diferencia entre unas y otras es palmaria a través de las obras del Santo. *Cupiditas* lo abarca todo, todo el amor impuro, lo que no es la *caritas. Concupiscentia* tiene ya un sentido más restringido; es una tendencia de tipo sensual. En cambio, *libido* hace referencia más bien a lo sexual, al placer venéreo. Y en los demás pasajes en que la emplea hace alusión, en cierto modo freudiana, a este carácter. (No necesitamos acumular citas, porque pensamos hacerlo en otra parte.)

[4] Riber traduce esta última frase: *...y lo ofrezca de suyo la oportunidad.* No consideramos *acertada* la traducción, puesto que Agustín en la misma obra hace varias veces mención de esta posibilidad a que aquí se refiere o parece referirse. Por una parte, se siente sin fuerzas físicas, por sus muchas preocupaciones, y por otra sin fuerzas morales. Siempre, en el transcurso de la obra, implora la ayuda de Dios. Por consiguiente, el conjunto pide la traducción dada: Y *nuestras posibilidades lo permitan.*

[5] Estas capillas o memorias de los mártires son los lugares en que yacían las reliquias de los santos mártires, tan venerados y queridos en los primeros tiempos del

trucción de la Urbe acogieron a cuantos en ellas se refugiaron, tanto suyos como ajenos. Hasta allí llegaba la furia encarnizada del enemigo; allí ponía fin el exterminador a su saña; allí llevaban los misericordiosos enemigos a quienes habían perdonado la vida fuera de aquellos lugares, para que no cayesen en mano de los que no tenían tal misericordia. Aun estos mismos, que en las demás partes eran inhumanos y causaban estragos a fuer de enemigo, en llegando a aquellos lugares, donde les estaba vedado lo que por derecho de guerra les estaba permitido en otras partes, refrenaban toda la furia de su espada y se deshacía su cupididad[6] de cautivar. De esta manera escaparon muchos que ahora infaman los tiempos cristianos e imputan a Cristo los males que sufrió aquella ciudad. Empero, el beneficio de perdonarles la vida por reverencia a Cristo no se lo atribuyen a nuestro Cristo, sino a su hado, cuando en realidad debieran, si pensasen con cordura, atribuir los trabajos y durezas que les han infligido los enemigos a la divina Providencia, que suele corregir y acrisolar con las guerras las depravadas costumbres de los hombres. Además, suele ejercitar la vida justa y loable de los mortales con tales tribulaciones, para, una vez probada, o llevarla a mejor vida o dejarla aún en la tierra para otros fines. Y el haberles perdonado la vida los fieros bárbaros, contra el estilo de la guerra, por el nombre de Cristo, dondequiera que los hallaron, o por lo menos en los lugares dedicados a Cristo, muy espaciosos y escogidos por eso para refugio de la muchedumbre, mostrando así una misericordia más generosa aún, esto debieran atribuirlo a los tiempos cristianos. De este hecho debían tomar ocasión para dar gracias a Dios y acudir sin fingimiento a su nombre, para huir de las penas del fuego eterno. Porque, aun entre esos mismos que ves con petulancia y desvergüenza burlarse de los siervos de Cristo hay muchos que no se hubiesen escapado de aquella matanza y ruina sin haber fingido ser siervos de Cristo. Y ahora, ¡oh soberbia desagradecida y sacrílega locura!, se oponen con corazón perverso a su nombre, haciéndose reos de las tinieblas eternas, nombre al cual se habían acogido de palabra o con dolo para gozar de la vida temporal.

cristianismo. De ellas hace también mención en muchos *Sermones* y en las *Confesiones*, cuando habla de llevar los manjares a bendecir a las capillas de los mártires.

[6] Recalcamos una vez más la significación del término. Cierto que es un neologismo para la lengua castellana, pero corresponde perfectamente a la significación adecuada de la palabra empleada por Agustín. La cupididad en la terminología agustiniana es el amor de las cosas transitorias.

Capítulo II

Que en ningún tiempo se hicieron guerras en las que los vencedores perdonasen a los vencidos por reverencia a los dioses de los vencidos

Lean la relación de tantas guerras acaecidas, ora antes de la fundación de Roma, ora desde su nacimiento e imperio, y cítennos la toma de alguna ciudad por los gentiles en que los vencedores perdonasen a aquellos que se habían refugiado en los templos de sus dioses; o el mandato de algún general bárbaro en el que se dijese que, asaltada la ciudad, no se hiriera a nadie de los que se hallaban en este o aquel templo. Por ventura, ¿no vio Eneas a Príamo

> donde la sangre profanaba los fuegos sagrados que el mismo encendiera?

Y Diómedes y Ulises,

> luego de degollar a la guardia de la ciudadela, ¿no se apiadaron de la imagen, tocando con sus manos ensangrentadas las manos virginales de la diosa?

Sin ser, empero, verdad lo que sigue:

> Empezó a desvanecerse la esperanza de los griegos.

Porque después vencieron y destruyeron a Troya a sangre y fuego y degollaron a Príamo, que se había acogido a sus aras. No pereció Troya por perder a Minerva, no; porque ¿qué había perdido primero Minerva para perecer? ¿Por ventura a sus guardas? Esta es la verdad: degollados aquéllos, pudo ésta ser tomada, ya que no era la imagen guarda de los hombres, sino los hombres guardas de la imagen. ¿Cómo, pues, se la adoraba para que guardase a la patria y a los ciudadanos, cuando no fue capaz ni de guardar a sus guardas?

Capítulo III

Imprudencia grande de los romanos en creer que los dioses penates que no pudieron guardar a Troya les habían de ser útiles a ellos

¡Y aun los romanos se glorían de haber confiado la guarda de la ciudad a tales dioses! ¡Oh error sobremanera lastimoso! Y se encolerizan con nosotros por decir tales cosas de sus dioses, y no lo hacen contra sus autores, a quienes tuvieron que pagar, para entenderlos, teniendo a los mismos maestros por muy dignos de salario público y de honores. Es precisamente en Virgilio, al que estudian los niños[7], a fin de que, embebidos desde esos tiernos años en el mayor, más famoso y mejor poeta, no se les olvide fácilmente, según el dicho de Horacio:

> El olor que se pega una vez a una vasija, le dura después mucho tiempo.

En este Virgilio, digo, se introduce Juno, enemiga de los troyanos, que dice a Eolo, rey de los vientos, enviscándole contra ellos:

> Se halla ahora navegando por el mar Tirreno una flota; son hombres de una raza que es mi enemiga. Troyanos que se proponen trasladar a Italia sus penates vencidos.

¿Debieron confiar Roma, siendo cuerdos, a estos penates vencidos, para que no fuese vencida? Pero Juno decía esto ignorando qué decir, al estilo de una mujer airada. Mas qué, ¿no es el mismo Eneas, tantas veces llamado piadoso, el que esto narra?

> Panteo era hijo de Otrys y sacerdote de Apolo en el templo de la ciudadela, y venía presuroso a nuestra casa, cargado con los objetos sagrados y los dioses vencidos, arrastrando a un niño de la mano, hijo suyo.

¿O es que no muestra que estos dioses vencidos, no duda en llamarlos así, le fueron confiados a él y no él a ellos, cuando dice:

---

[7] San Agustín habla repetidas veces en sus *Confesiones* de la afición que tomó por Virgilio y de sus abundantes lágrimas cuando se representaban o se recitaban sus versos y sus composiciones. Esta apreciación que aquí hace es un recuerdo muy grato de su infancia, que él acoge con verdadera fruición. Prueba de ello es la multitud de veces que cita al eximio poeta latino en esta obra.

Troya te confía ahora sus objetos de culto y sus penates?

Si, pues, Virgilio dice que tales dioses fueron vencidos y que fueron confiados a un hombre para que, aun vencidos, escapasen de algún modo, ¿puede concebirse mayor locura que pensar que Roma fue sabiamente encomendada a tales tutores y que, si no los hubiese perdido, no hubiese podido ser destruida? Más aún, dar culto a dioses vencidos como a tutores y a defensores, ¿qué es sino tener no buenos tutores, sino malos defensores? ¡Con cuánta mayor cordura es de creer no qué Roma no hubiese llegado a tal estrago, sino que éstos mucho antes hubieran perecido si Roma, con su poder, no los hubiese conservado! Porque ¿quién hay que, en advirtiéndolo, no vea cuán vana presunción sea no poder ser vencidos al amparo de defensores vencidos y perecer por perder a sus dioses, siendo única la causa de la ruina querer tener guardas perecederos? No era el placer de mentir el que obligaba a los poetas a escribir y cantar tales cosas de los dioses vencidos, sino la verdad los constreñía a confesar a los hombres cuerdos. Mas de esto trataremos en otro lugar más oportuna, diligente y extensamente. Ahora trataré de explicar un poco, según mis posibilidades, lo que me había propuesto decir de los hombres ingratos, que imputan a Cristo, blasfemando, los males que padecieron justamente por sus depravadas costumbres. Ni se dignan prestar atención a que se les perdonó por amor a Cristo. Ejercitan contra su nombre, con locura llena de desvergüenza, esas mismas lenguas que usurparon mendazmente su nombre para vivir, o mejor, esas lenguas frenadas en los lugares sagrados por temor, para estar allí seguros y amparados. Y allí por El los enemigos los han respetado y desde allí ellos habían de disparar maldiciones hostiles contra El.

CAPÍTULO IV

El asilo de Juno en Troya no libró de los griegos a nadie. En cambio, las basílicas de los apóstoles ampararon del furor de los bárbaros a todos los que se acogieron a ellas

Troya misma, madre, como he dicho, del pueblo romano, no pudo defender en los templos sagrados a sus ciudadanos del fuego y de la espada de los griegos, que daban culto a esos mismos dioses; antes, en el templo asilo de Juno, Fénix y el execrable Ulises, señalados para la guarda del botín, vigilaban su presa. Estaban allí en confuso montón todos los tesoros de Troya, arrancados del incendio a los santuarios, y cuanto el pillaje había

reunido en telas preciosas, en mesas de los dioses y en objetos de oro macizo. Y alrededor de esto, en pie, una larga hilera de niños y mujeres atemorizadas.

En efecto, eligieron un lugar consagrado a tan excelente diosa, no para poder sacar de él a los cautivos, sino para encerrarlos allí[8]. Compara ahora aquel asilo, no de una diosa del montón o vulgar, sino de la hermana y esposa del mismo Júpiter y reina de todos los dioses, con las basílicas de nuestros Apóstoles. Allí incendiados los templos y los dioses, llevaban los despojos no para devolverlos a los vencidos, sino para repartirlos entre los vencedores; aquí, en cambio, era traído con honor y religiosa veneración aun lo que encontraban en otras partes perteneciente a estos lugares. Allí estaba perdida la libertad, aquí conservada; allí estaba permitida la cautividad, aquí prohibida; allí eran encerrados para presa de los enemigos dominadores, aquí eran traídos para recibir la libertad de los misericordiosos enemigos. Finalmente, aquel templo de Juno había sido elegido por la avaricia y soberbia de los inconstantes griegos; en cambio, estas basílicas de Cristo, por la misericordia y humildad de estos mismos inhumanos bárbaros. A no ser que quizás los griegos perdonasen en su victoria los templos de los dioses comunes y no osaran herir o cautivar a los miserables y vencidos troyanos allí refugiados, mintiendo, por consiguiente, Virgilio al estilo de los poetas. Mas no es así, porque él mismo nos describe la costumbre de los enemigos que asolan las ciudades.

CAPÍTULO V

Sentencia de César sobre el común estilo de los enemigos destructores de las ciudades vencidas

Esta costumbre no dejó de apuntarla César (como escribe Salustio, amante de la verdad histórica) en su parecer dado en el Senado acerca de los conjurados: «Es costumbre robar a las vírgenes, arrancar a los niños de

---

[8] Acude a la mitología para poner de relieve la impotencia de los templos paganos y de los dioses en ellos venerados, comparada con la gloria de los santos mártires, que, si no los consideramos los cristianos como dioses, sí merecen ser llamados, si el lenguaje eclesiástico lo permitiera, nuestros héroes (*De civ. Dei* X 21). Los templos de los dioses se convirtieron en cárceles, mientras que las capillas y basílicas de los Apóstoles fueron el asilo que paraba la furia del enemigo. Y el argumento corre suelto y con una lógica aplastante.

los brazos de los padres, padecer las madres de familia cuanto place a los vencedores, despojar los lugares sagrados y las casas, matar e incendiar. Y completar, por último, todo con armas, cadáveres, sangre y llanto.» Si aquí se silenciasen los lugares sagrados, habría fundamento para pensar que los enemigos solían perdonar las moradas de los dioses. Y esto no lo temían los templos de Roma de los enemigos extranjeros, sino de Catilina y sus aliados, de los nobilísimos senadores y de los ciudadanos romanos, que en realidad eran gente pervertida y parricidas de su patria.

CAPÍTULO VI

Que ni los mismos romanos tomaron ciudad alguna donde perdonaran a los vencidos refugiados en los templos

¿Qué necesidad tenemos, pues, de discurrir por muchas naciones que, luchando entre sí, nunca perdonaron a los vencidos, refugiados en las moradas de sus dioses? Paremos mientes en los mismos romanos. Traigamos a la memoria a los romanos, digo, y fijemos nuestra vista en aquellos en cuya especial alabanza se dijo: «Perdonar a los vencidos y dominar a los soberbios», y que, injuriados, prefirieron perdonar a vengarse. Dígasenos qué templos solían exceptuar para que quedasen en libertad quienes en ellos se refugiaban, cuando saquearon tantas y tan grandes ciudades despojadas y capturadas para extender sus dominios. ¿Es que ellos lo hacían y los historiadores lo silenciaban? Mas ¿es creíble que quienes buscaban ante todo qué alabar en ellos silenciaran muestras tan auténticas de piedad? Del famoso Marco Marcelo[9], de estirpe romana, que tomó la insigne ciudad de Siracusa, se cuenta que, habiéndola de derruir, la lloró, y que, antes de derramar ella su sangre, derramó él sus lágrimas sobre ella. Cuidó también de conservar la honestidad aun en el enemigo. Y antes de mandar invadir la ciudad, publicó un decreto en el que se prohibía violar la libertad. Sin embargo, la ciudad fue destruida, y nunca se lee un decreto dado por un emperador casto y clemente en el que se diga que el que se refugie en tal o cual templo saldrá ileso. Y nos da pie para creer que esto no lo hubiese pasado en silencio el hecho de no haber silenciado el llanto del empera-

---

[9] Este es considerado como uno de los romanos más insignes. Durante su primer consulado, juntamente con C. Cornelio Escipión, ganó la batalla al rey de los galos, como refiere Livio. Luchó en Nola contra Aníbal y fue el primero que insinuó que Aníbal podía ser vencido. Virgilio en la *Eneida* le dedica unos elogiosos versos (1.6).

dor ni el edicto en pro de la honestidad. Fabio[10], destructor de la ciudad de Tarento, es celebrado por no haber saqueado las estatuas. Pues, habiéndole preguntado el secretario qué debía hacerse con las estatuas de los dioses, de las cuales habían saqueado muchas, añadió aún chistes a su continencia. Preguntó cómo eran, y habiéndosele respondido que no sólo eran grandes, sino que además estaban armados, contestó: «Dejemos a los tarentinos sus dioses airados». ¿Es comprensible, pues, que los historiadores de los hechos de Roma pasasen en silencio el perdonar a algunos hombres por honor a sus dioses, prohibiendo matar o hacer cautivos en cualquier templo, de haberlo hecho, cuando no pudieron dejar en el tintero ni el llanto de aquél ni la risa de éste, ni la casta misericordia de aquél ni la graciosa continencia de éste?

CAPÍTULO VII

Lo que tuvo de crudeza la destrucción de Roma aconteció según usanza de las guerras, y lo que tuvo de clemencia procedió de la potencia del nombre de Cristo

Por consiguiente, todo lo que tuvo lugar en el último saco de Roma —ruina, sangre, robo, fuego y aflicción— es obra del estilo bélico. Empero, lo que se realizó con un estilo nuevo, como el elegir y determinar las espaciosísimas basílicas que había de llenar el público agraciado con el perdón, donde no se matase a nadie ni a nadie se robase, adonde eran conducidos muchos por los piadosos enemigos para librarse y de donde no era sacado ninguno para verse en manos de los enemigos crueles, esto debe ser atribuido al nombre de Cristo y a los tiempos cristianos. Quien no ve esto, está ciego; el que lo ve y no lo alaba, es ingrato; y el que resiste al que lo alaba, imbécil. ¿Quién que se tenga por cuerdo osará imputar esto a la ferocidad de los bárbaros? Aquel que tanto tiempo antes había predicho por su profeta: *Visitaré con vara sus maldades y con azotes sus pecados, mas no esparciré de ellos mi misericordia,* ese mismo fue el que hizo temblar sus truculentas y bravísimas mentes, el que las frenó y el que milagrosamente las templó.

---

[10] Tarento es la más noble ciudad de Calabria. En la segunda guerra púnica fue ocupada por Aníbal traicioneramente. Más tarde, Fabio la tomó por arte maravilloso, hasta el punto de que Aníbal llegó a decir: *Et Romani suum habent Annibalem, eadem qua ceperamus arte Tarentum, amisimus.* Así Tito Livio y Plutarco.

CAPÍTULO VIII

Gracias y desgracias comunes por la mayor parte a los buenos y a los malos

1. Tal vez se le ocurra a alguien: ¿Por qué ha alcanzado esta divina misericordia también a los impíos e ingratos? ¿Por qué pensamos sino porque es dádiva de aquel que *hace salir el sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos y pecadores?* Aunque unos, creyéndolo así, se corrijan de su impiedad haciendo penitencia, y otros, empero, como dice el Apóstol, *menospreciando las riquezas de la bondad y longanimidad de Dios, por la dureza de su corazón, y corazón impenitente, atesoren para sí ira en el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual retribuirá a cada uno según sus obras.* Sin embargo, la paciencia de Dios invita a los malos a penitencia, del mismo modo que su azote instruye a los buenos en la paciencia, la misericordia de Dios ama a los buenos para favorecerlos, al igual que su severidad corrige a los malos para castigarlos. Plugo a la divina Providencia disponer para la otra vida bienes para los buenos, de los que no gozaran los pecadores, y males para los impíos, con los que no fueran atormentados los buenos. Quiso, además, que tanto los bienes temporales como los males fuesen comunes a entrambos, con el fin de que ni los bienes, de los que vemos gozar también a los malos, sean apetecidos con más cupididad, ni los males, que afectan muchas veces a los buenos, se evitasen torpemente.

2. Importa mucho en esto la cualidad del uso, tanto de las cosas prósperas como de las adversas. Porque el bueno ni se engríe con los bienes temporales ni se abate con los males; en cambio, el malo es castigado con tal infelicidad precisamente porque se estraga con la felicidad. Con todo, Dios muestra frecuentemente su manera de obrar con más claridad en la distribución de estas cosas. Ya que, si ahora castigase cualquier pecado con penas manifiestas, se creería que no reservaba nada para el último juicio; al contrario, si ahora Dios no castigase manifiestamente algún pecado, se creería que no existe la Providencia divina. De igual suerte acaece en las cosas prósperas. Si Dios no las concediese con mano liberal a alguno de cuantos se las piden, diríamos que no le pertenecían; y, asimismo, si las concediese a cuantos se las pidiesen, pensaríamos que sólo se le debe servir por semejantes premios. Tal servidumbre no nos haría más piadosos, sino más ambiciosos y avaros. Siendo esto así, no porque los buenos y los malos hayan sufrido lo mismo, hemos de negar la distinción entre ellos.

Porque bien se compagina la desemejanza de los atribulados con la semejanza de las tribulaciones. Y, aunque estén bajo un mismo tormento, no por eso es lo mismo la virtud y el vicio. Como con un mismo fuego brilla el oro y la paja humea, y bajo un mismo trillo se tritura la paja y se limpia el grano, ni se confunde el alpechín con el aceite por prensarse en el mismo peso, así también una y misma adversidad prueba, purifica y afina a los buenos y reprueba, destruye y deshace a los malos.

Así, en un mismo trabajo abominan y blasfeman de Dios los malos, y los buenos le suplican y alaban. He aquí la importancia de la cualidad, no de los tormentos, sino de los atormentados. Agitados con igual movimiento, el cieno despide un olor repelente, y el ungüento, una suave fragancia.

CAPÍTULO IX

Causas de las correcciones que azotan por un igual a los buenos y a los malos

1. ¿Qué padecieron, pues, los cristianos en aquella catástrofe que, considerando con cordura las cosas, no les sirviese para su propio aprovechamiento? Lo primero, porque, ponderando con humildad los pecados por los que Dios indignado envió al mundo tantas calamidades, aunque ellos estén muy lejos de ser facinerosos, flagiciosos e impíos, con todo, no se creen tan ajenos de culpa que no se juzguen por ello merecedores de padecer trabajos temporales. Porque, excepción hecha de que cada uno, por más loablemente que viva, cede en algunas cosas a la concupiscencia carnal, aunque no hasta la monstruosidad de la maldad ni la sima de la lujuria y a la abominación de la impiedad, sí a ciertos pecados, raros o tanto más frecuentes cuanto más leves. Excepción hecha de esto, ¿dónde se halla fácilmente quien a estos mismos, por cuya horrenda soberbia, lujuria y avaricia y execrables iniquidades e impiedades Dios, conforme lo ha predicho con amenazas, quebranta la tierra, los trate de la manera que se los debe tratar y viva con los tales de la manera como se debe vivir? Porque de ordinario se disimula con ellos, no enseñándoles ni amonestándoles y a veces también no reprendiéndoles o riñéndoles, ora porque nos pesa del trabajo, ora porque tenemos vergüenza de reprenderlos a la cara o porque excusamos enemistades, porque no nos sean impedimento o daño en las cosas temporales, esas que todavía apetece nuestra cupididad o teme perder nuestra flaqueza. Y así es que, aun cuando a los buenos descontente la vida

de los malos, y por eso no incurran con ellos en la condenación que a tales, después de esta vida, les está aparejada, con todo, porque perdonan sus pecados, merecedores de condenación, al paso que los temen en los suyos leves y veniales, con razón son azotados temporalmente con ellos. No obsta esto para que no lo sean en el castigo eterno y con razón también la divina Providencia justamente los aflija. Sienten la amargura de la vida, porque, amando su dulzura, no quisieron ser desabridos con los que pecaban.

2. Pues, si alguno se abstiene de corregir y reprender a los que obran mal, por aguardar, según él, sazón más oportuna, o teme por ellos que se hagan peores o porque estorben que otros flacos sean instruidos con miras a una vida buena y piadosa y los desvíen de la fe, no parece que sea ocasión de cupididad, sino medida de, caridad. Lo culpable es que quienes viven diferentemente y aborrecen las obras de los malos, perdonan los pecados ajenos que debieran desaconsejar y corregir, por miedo a ofenderlos. Es que a su vez temen perjudicarse en aquellas cosas que los buenos usan lícita e inocentemente, si bien más codiciosamente de lo que conviene a quienes en este mundo peregrinan y esperan la patria soberana. Porque no solamente los más flacos, los que llevan vida conyugal, teniendo hijos o procurando tenerlos, poseyendo casas y familias (a quienes el Apóstol habla en la iglesia, enseñándolos y amonestándolos cómo deben vivir las mujeres con los maridos y los maridos con las mujeres, los hijos con los padres y los padres con los hijos, y los siervos con sus señores y los señores con sus siervos), granjean de buena gana muchas cosas temporales y muchas terrenales y de mala gana las pierden. Por causa de ellas no se atreven a ofender a unos hombres cuya vida, colmada de contaminaciones y maldades, les desplace. Lo granjean también aquellos que ocupan un grado superior en la vida y no están trabados con los vínculos conyugales, y usan de pobre mesa y pobre ropa, y muchas veces, celando su fama y salud, temiendo las asechanzas y arremetidas de los malos, se abstienen de reprenderlos. Y, aunque no los teman tanto que, para hacer lo mismo que ellos, se rindan a cualesquiera espantos y audacias suyas, sin embargo, no quieren, por lo común, reprender aquello mismo que no perpetran con ellos, pudiendo tal vez corregir a algunos con su reprensión, no sea que, si no pudieren, corra riesgo y perdición su fama y su salud. Esto no lo hacen porque consideren que su fama y su vida son necesarias, sino más bien por aquella flaqueza en que se complace la lengua halagadora y el humano día. Y si temen el parecer del vulgo y el tormento de la carne o la muerte, es porque los liga la cupidad, no porque se lo imponga la caridad.

3. Así que no me parece que sea baladí esta razón por la cual son atribulados los buenos a una con los malos cuando a Dios le place castigar

las rotas costumbres con la corrección de las penas temporales. Son azotados juntamente no porque juntamente lleven mala vida, sino porque juntos aman la vida temporal, no cierto de la misma manera, pero sí simultáneamente. La debían tener en menosprecio los buenos, para que aquéllos, reprendidos y enmendados, alcanzaran la eterna. Y si para su consecución no quisieran sernos compañeros, los sufriríamos y amaríamos como enemigos, porque, mientras vivieren, queda siempre la incertidumbre de si en lo sucesivo trocarán su voluntad en mejor. En este asunto no corren parejas, sino que tienen causa mucho más grave aquellos a quienes se dice por el profeta: *Este tal en verdad morirá en su pecado, mas yo demandaré su sangre de manos del centinela.*

Para esto están puestos los atalayas[11], esto es, los prepósitos de los pueblos en las iglesias, para que no dejen de reprender los pecados. Y no por esto, empero, está del todo libre de esta culpa el que, aun no siendo prepósito, no obstante, en aquellos con quienes está unido por la necesidad que dimana de esta vida descubre muchas cosas dignas de advertencia y reprensión y las soslaya, evitando ofenderles, por respeto de las cosas que usan en esta vida, si no ilícitamente, sí gozándose en ellas más de lo debido. Además, tienen otra causa los buenos para ser afligidos de trabajos temporales, como la tuvo Job, porque el ánimo del hombre se pruebe y examine con cuánta virtud y piedad y cuán sin interés ame a Dios.

Capítulo X

A los santos no se les sigue quebranto alguno en la pérdida de las cosas temporales

I. Pesadas y consideradas cuerdamente estas cosas, repara si por ventura a los fieles y a los piadosos ha sobrevenido algún mal que no se les convirtiera en bien, a no ser que pensemos que carece de sentido aquella sentencia apostólica que dice: *Sabemos que, a los que aman a Dios, todas las cosas les contribuyen al bien.* Perdieron todo lo que tenían. ¿Acaso perdieron la fe? ¿Perdieron quizá la religión? ¿Por ventura perdieron los bienes del hombre interior que está rico a los ojos de Dios? Estos son los

[11] La palabra *spiculator* traduce a la perfección la griega. Agustín aconseja que, si todos los fieles deben corregir por caridad, deben hacerlo, y con mucha mayor razón, los prelados, los prepósitos del pueblo.

recursos de los cristianos, por los que se sentía opulento el Apóstol: *Granjería grande es la piedad con la suficiencia, porque nada introdujimos en este mundo, pero tampoco podemos llevar nada. Teniendo, pues, comida y vestido, contentémonos con ello. Porque los que quieren hacerse ricos caen en tentación y en lazo y en muchos deseos varios y dañosos que sumergen a los hombres en muerte. Raíz de todos los males es la avaricia, la cual codiciándola algunos, se descaminaron de la fe e se intrincaron en muchos dolores.*[12]

2. Aquellos, pues, que en aquel saqueo perdieron los bienes de la tierra, si los poseían de la manera que habían oído de boca de aquel pobre por de fuera y rico por de dentro; es decir, si usaban del mundo como si no usaran de él, pudieron decir lo que aquel reciamente tentado y nunca derrotado: *Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo tornaré a la tierra. El Señor dio y el Señor quitó. Bendito sea el nombre del Señor.* Para que, como buen siervo, estimase por copiosas riquezas la voluntad de su Señor y, yendo en espíritu a su zaga, se enriqueciese, y no se entristeciese abandonados en vida aquellos bienes que bien pronto, en muriendo, había de abandonar. Aquellos, empero, más flacos que, aun cuando no los antepusieran a Cristo, estaban apegados a esos bienes terrenales con alguna cupididad, experimentaron al perderlos cuál fue la gravedad de su pecado al amarlos. Se dolieron tanto cuanto se implicaron en dolores, como recordé antes haberlo dicho el Apóstol. Convenía. que se añadiese la disciplina de la conveniencia a quienes por tan largo tiempo descuidaron la de la palabra. Pues al decir el Apóstol: *Los que quieren hacerse ricos caen en tentación*, etc., sin duda increpa en las riquezas la cupididad, no la posibilidad, porque en otro lugar ordena a Timoteo: *Manda a los ricos de este siglo que no se ensoberbezcan ni esperen en la incertidumbre de las riquezas, sino en el Dios vivo, que nos da en abundancia todas las cosas de que gocemos; practiquen el bien, sean ricos en buenas obras, den y comuniquen con facilidad, atesorando para en adelante un fundamento sólido para conseguir la verdadera vida.* Quienes hacían esto de sus riquezas, se compensaron de pequeños quebrantos con grandes lucros, y quedaron más contentos por lo que, dado de buena gana, aseguraron que descontentos por cuanto, reteniéndolo con temor, perdieron con más facilidad. Pudo ello perderse en la tierra, porque por su dejadez no lo transfirió al cielo. Otros siguieron el consejo de su Señor, que dice: *No queráis esconder tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín los destruyen y donde los ladrones los minan y los hurtan, antes atesoraos tesoros en el cielo, adonde no se acer-*

[12] 1 Timoteo 6, 6-10.

ca el ladrón ni la polilla los estraga; donde está tu tesoro, allí está tu corazón. Y en el tiempo de la tribulación dieron prueba de la cordura con que obraron al no despreciar al veracísimo Preceptor y al fidelísimo e invictísimo Guardián de su tesoro. Y así son muchos los que se gozan de haber tenido sus riquezas donde el enemigo no se acerca por casualidad. ¡Con cuánta mayor certeza y seguridad podrán gozarse quienes por consejo de su Dios las transfirieron a donde de ningún modo podrá acercarse! Y así fue como nuestro Paulino, obispo de Nola[13], que, de rico caudalosísimo, por libre voluntad se hizo paupérrimo y santo en extremo, cuando los bárbaros asolaron la misma Nola, estando en poder de ellos, rogaba así en su corazón, como posteriormente lo supimos por él: «No sufra yo, Señor, tormento por el oro ni la plata; dónde está todo lo mío, tú lo sabes». Tenía todo su haber donde el que había anunciado que habían de sobrevenir estos males al mundo, le indicara que los escondiese y atesorase. Por eso, quienes obedecieron al Señor, que les indicara dónde y cómo debían atesorarlo, no perdieron en la invasión de los bárbaros las riquezas terrenas. Aquellos, empero, a quienes pesó no haberle obedecido, aprendieron, ya que no con sabiduría precedente, sí por la consiguiente experiencia, lo que les cumplía haber hecho con tales bienes.

3. Mas algunos buenos y cristianos, además, fueron puestos a tormento porque manifestasen sus bienes al enemigo. Estos, con todo, no pudieron manifestar ni perder el bien por el cual eran buenos. Y si prefirieron ser atormentados a manifestar la manmona de la iniquidad, no eran buenos. Debía amonestárseles a quienes tanto padecían por el oro cuánto habrían de padecer por Cristo, para que aprendiesen a amar con mayor corazón a Aquel que, a quienes por El habían padecido, los enriquecía con la eterna bienaventuranza, no con oro ni plata, pues el padecer por ellos fue su mayor miseria, ora los ocultasen mintiendo, ora los manifestasen diciendo la verdad. Ya que, en medio de los tormentos, nadie confesando perdió a Cristo, y nadie, sino negando, salvó el oro. Por lo cual, tal vez reportaban mayor utilidad los tormentos que enseñaban a amar el bien incorruptible que aquellos otros bienes cuyo amor, sin ningún fruto aprovechable, atormentaba a sus dueños.

Y aun hubo quienes, no teniendo cosa que manifestar, fueron atormentados por creer que tenían. Y por ventura éstos deseaban poseer y no eran pobres por voluntad santa; y se les hubo de demostrar que no era la hacienda, sino la codicia la que merecía tales tormentos. Pero, si no tenían

---

[13] Los elogios tributados al hoy San Paulino de Nola son todos bien merecidos. Todos los Padres se hacen eco de los elogios de Agustín.

escondidos ni oro ni plata con propósito de vida mejor, yo no sé de cierto si a alguno de ellos le sucedió que se le atormentase creyendo que tenía. No obstante, si ello ocurrió en verdad, es seguro que quien en aquellos tormentos confesaba la santa pobreza, a Cristo confesaba. Por ende, aunque no mereció ser creído de los enemigos, con todo, no pudo el confesor de la santa pobreza ser atormentado sin remuneración celestial.

4. Se dice también que el hambre tan prolija acabó con muchos cristianos. También esto, sufrido piadosamente, lo trocaron los buenos fieles en provecho propio. A quienes mató el hambre, como cualquier enfermedad corporal, los libró de los males de esta vida; y a los que no mató, les enseñó a vivir más parcamente, les enseñó a ayunar más largamente.

CAPÍTULO XI

Fin de la vida temporal, larga o breve

Pero también fueron muchos los cristianos pasados a cuchillo, muchos los que fenecieron de numerosas y feas variedades de muerte. Si esto ha de llevarse con pesadumbre, es común a todos los que a la presente vida fueron engendrados. Una cosa sé, y es que no fue muerto nadie que en su día no hubiese de morir. El fin de la vida hace que sean una misma cosa la vida larga y la breve. Porque ni un extremo es mejor ni otro es peor, ni uno es más largo ni otro es más breve, de aquello que por un igual ya no es. ¿Qué importa el linaje de muerte con que esta vida acaba, si aquel para quien se acaba no se ve forzado a morir otra vez?

Y siendo así que a cada mortal le amagan, en cierta manera, en los cotidianos azares de la presente vida, muertes sin cuento, siendo siempre incierto cuál de ellas le ha de sobrevenir[14], yo pregunto si no será mejor sufrir una muriendo que no temerlas todas viviendo. No ignoro cuánto más fácilmente se opta por vivir largos años bajo el temor de tantas muertes que, muriendo de una, no temer en lo venidero ninguna. Pero una cosa es lo que el sentido de la carne, flaco como es, cobardemente rehúsa, y otra lo

[14] Estas consideraciones sobre el fin de la vida podrían muy bien insertarse en un tratado sobre el existencialismo. Nos traen a la recordación el «ser para la muerte» y el «haz de posibilidades» que es el hombre, de entre las cuales la más irremediable, por ser necesaria, es la muerte. San Agustín se presenta muy a la altura de nuestro tiempo en sus pensamientos sobre el existente humano concreto.

que la razón de la mente bien templada convence. No se debe tener por mala la muerte, sino lo que sigue a la muerte. Así que no deben curar mucho los que necesariamente han de morir de qué accidente morirán, sino del lugar adonde les empujará la muerte. Y puesto que los cristianos conocen que fue incomparablemente mejor la muerte de aquel religioso mendigo, muerto entre las lenguas de los perros que le lamían, que la de aquel impío rico, muerto entre púrpura y holanda, ¿qué daños causaron aquellos horrendos géneros de muertes a los muertos que vivieron bien?

Capítulo XII

De la sepultura de los cuerpos humanos que, aun no siéndoles concedida a los cristianos, no les quita nada

1. Pero en tan grande estrago de cadáveres no pudieron sepultarlos. Tampoco esto lo teme en demasía la fe de los fieles, porque recuerdan lo que antes les fue dicho, que ni las bestias que los devoran dañarán a los cuerpos que han de resucitar, de cuya cabeza no perecerá ni un solo cabello. Ni hubiese dicho en modo alguno la Verdad: *No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma,* si perjudicara en algo a la vida futura todo lo que los enemigos hubiesen querido hacer de los cuerpos de los muertos. Si no es que por ventura exista alguno tan privado de razón que porfíe sostener que a los que matan el cuerpo no les debemos temer antes de la muerte, porque no maten el cuerpo, y que los debemos temer después, porque no estorben la sepultura del cuerpo muerto. Luego es falso lo que dice Cristo: *Matan el cuerpo, y luego no les queda nada por hacer,* siendo así que les quedan tantas cosas que hacer con los cadáveres. No quiera el cielo que sea falso para nosotros lo que dijo la Verdad. Se dijo que estos tales hacen algo cuando matan, porque hay sentido en el cuerpo al matarlo, pero que después no tienen nada que hacer, porque no hay ningún sentido en el cuerpo muerto. A muchos cuerpos de los cristianos no les cubrió la tierra, pero nadie separó a ninguno del cielo y la tierra; llenándola toda con su presencia Aquel que sabe de dónde ha de resucitar lo que creó. Se dice en el Salmo: *Se ofrecieron los despojos mortales de tus siervos por comida a las aves del cielo, y las carnes de tus santos a las bestias de la tierra. Derramaron su sangre con agua a los alrededores de Jerusalén, y no había quien los enterrase.* Pero ello se dijo más para encarecer la crueldad de quienes lo hicieron que para infelicidad de quienes lo padecieron.

Porque, aunque estas cosas, a los ojos de los hombres, parezcan duras y crueles, empero, *preciosa a los ojos de Dios es la muerte de sus santos.* Por ende, todas estas cosas, a saber, cuidar del entierro, la condición de la sepultura, la pompa de las exequias, más son consuelo de vivos que sufragio de muertos. Si en algo aprovecha al impío la sepultura preciosa, dañará al bueno la vil o la carencia de ella. Plausibles funerales a vista de los hombres organizó la muchedumbre de criados a aquel rico que vestía púrpura, pero incomparablemente más lúcidos a la presencia del Señor fueron los que aderezó a aquel mendigo cubierto de úlceras el ministerio de los ángeles, que no le enterraron en sepulcro de mármol, sino que lo depositaron en el seno de Abrahán.

2. Ríanse de esto aquellos contra quienes asumimos la defensa de la Ciudad de Dios. Pero resulta que también sus filósofos[15] desdeñaron el cuidado de la sepultura. Y muchas veces ejércitos enteros, en muriendo por la patria terrena, no cuidaron del lugar donde quedarían echados o de qué bestias serían comidos, y pudieron sobre esto decir los poetas con aplauso:

Cobija el cielo a quien no tiene losa.

¡Cuánto menos deben zaherir a los cristianos acerca de los cuerpos insepultos, a quienes está prometida la reformación de la misma carne y de todos los miembros no sólo de la tierra, sino también del seno más secreto de los demás elementos en que, deshechos, se convirtieron los cadáveres, y devolvérselos en un instante del tiempo y reintegrárselos!

---

[15] Cicerón, en la primera de sus *Tusculanas,* recuerda aquellas valientes palabras que Teodoro Cirenaico dijo al rey Lisímaco, que le amenazó con la pena de cruz: *Istis quaeso ista minitare purparatis tuis. Theodori nihil interest humine, an in sublime putrescat.* De éste hace también mención Séneca en el capítulo 14, *De tranquillitate animae.* Se cuenta de Diógenes que mandó ser arrojado en el campo para servir de pasto a las aves y a los perros, y de Anaxágoras que respondió a los que le preguntaban si quería ser enterrado en su patria: *Nihil necesse est, undique enim ad inferos tantumdem est viae.* Sin embargo, no todos han despreciado la sepultura, y los cristianos no alaban, esta postura, aunque, cuando se ven precisados a carecer de ella, no lo deploren.

Capítulo XIII

Razón de sepultar los cuerpos de los santos

No por esto deben ser menospreciados y tirados los cuerpos de los difuntos, especialmente los de los justos y fieles, de quienes se sirvió el Espíritu Santo como de órganos y vasos para todas las obras buenas. Porque, si el vestido del padre o el anillo, o cosas por el estilo, son tanto más apreciados de los hijos cuanto mayor es el afecto a los padres, en ninguna manera se deben menospreciar los cuerpos, que llevamos con mucha mayor familiaridad e intimidad que cualesquiera otras vestiduras. No son cosas éstas que nos sirvan para nuestro adorno y abrigo exterior, sino que atañen a la naturaleza misma del hombre. Por esto, con oficiosa piedad se tuvo cuidado de los entierros de los antiguos justos, y se celebraron exequias y se les proveyó de sepulcros. Y ellos mismos encargaron en vida a sus hijos cómo debían sepultar o trasladar sus cuerpos. Y por testimonio de un ángel es encomiado Tobías, que por enterrar muertos mereció delante de Dios. Y el mismo Señor, que al tercer día había de resucitar, celebró la buena obra de la religiosa mujer, y recomienda que sea celebrada, porque derramó ungüento precioso sobre sus miembros y lo hizo para su sepultura. Son honoríficamente mencionados en el Evangelio los que bajaron su cuerpo de la cruz y cuidaron con diligencia y reverencia suma de amortajarlo y sepultarlo. Con todo, estas actividades no enseñan que en los cadáveres resida algún sentido, sino que nos dan a entender que los cadáveres están también bajo la providencia de Dios, a quien complacen tales oficios de piedad para fundamentar la fe en la resurrección. Aquí se aprende asimismo, para nuestra salud, cuán grande puede ser el premio de las limosnas que hacemos a los que viven y sienten, si en el acatamiento de Dios no se pierde ni el oficio y diligencia que se consagra a los exánimes miembros humanos. Hay, además, otras cosas que los santos patriarcas ordenaron acerca de enterrar o trasladar sus cuerpos, y que quisieron que se entendiesen como dichas con espíritu profético. No es este lugar apto para explanarlo. Basta al presente con lo que hemos dicho. Pero, si las cosas que son necesarias para el sustento de los vivientes, como el alimento y el vestido, aunque falten con grave dolor, no quebrantan en los buenos la virtud del sufrimiento y de la tolerancia ni desarraigan del alma la piedad, sino que, ejercitándola, la tornan más fecunda, ¡cuánto más, cuando falten aquellas cosas que suelen emplearse en el cuidado de los entierros y sepultura de los difuntos, no harán miserables a los que descansan ya en las secretas moradas de los jus-

tos! Por eso, el que faltasen para los cadáveres de los cristianos en el saqueo de la gran Urbe y de otras ciudades, no fue ni culpa de los vivos, que no pudieron hacerlo, ni pena de los muertos, que no pueden sentirlo.

CAPÍTULO XIV

Cautiverio de los santos, a quienes no faltaron nunca las divinas consolaciones

Dicen aún: Muchos cristianos fueron conducidos también al cautiverio. Sin duda esto sería una gran miseria si lo pudieran llevar a un lugar donde no encontraran a su Dios. También hay de esta calamidad grandes consuelos en las Sagradas Escrituras. En cautiverio estuvieron los tres mancebos; estuvo Daniel, estuvieron otros profetas, pero no les faltó Dios consolador. Así que no abandonó a sus fieles bajo la tiranía de la gentilidad, bárbara, sí, pero humana, el que no desamparó a su profeta ni en las entrañas de la bestia marina. Con todo, aquellos con quienes tratamos, más quieren burlarse que creerlo. Y, sin embargo, en sus escritos creen que Arión de Metinna, primoroso citarista[16], habiendo sido arrojado de una nave, lo recibió en sus lomos un delfín y lo sacó a tierra. Pero aquello de Jonás, dirán, es más increíble. Cierto, es más increíble, porque es más admirable; y es más admirable, por cuanto muestra más poder.

CAPÍTULO XV

De Régulo, de quien queda un ejemplo de cautividad voluntariamente tolerada por motivos de religión, que, a pesar de todo, no le pudo ser de provecho, porque adorara a los dioses

1. Tienen éstos entre sus insignes personalidades un ejemplo magnífico de cómo se debe sufrir voluntariamente el cautiverio por causa de la

---

[16] De este famoso citarista dan noticia detallada Herodoto, Plinio y Gelio. Una vez más, Agustín hace uso de su lógica y rebate con la historia una idea tan descabellada. Si lo admirable y maravilloso no debe creerse, no se crea nada, y si algo debe creerse, créase todo lo que puede maravillosamente hacerse y, por tanto, también susceptible de integrar una creencia.

religión. Marco Atilio Régulo, caudillo del pueblo romano, fue prisionero de los cartagineses, quienes, como querían más que los romanos les devolviesen los propios prisioneros que retener ellos los suyos, enviaron a Roma para impetrar esta gracia a este Régulo con sus legados, obligándole antes a jurar que, si no llevaba a feliz término lo que deseaban, había de volver a Cartago. Partió éste, y en el Senado persuadió lo contrario, porque opinaba que no reportaría ninguna utilidad a la república romana el trueque de prisioneros. Y después de esta intimación nadie le compelió a volver a sus enemigos, sino que él voluntariamente cumplió lo que había jurado. Mas ellos, con rebuscadas y horrendas torturas, le quitaron la vida. Porque le metieron en un estrecho madero, donde por fuerza había de estar de pie, traspasado por todas partes de clavos agudísimos, de tal forma que no podía inclinarse hacia parte alguna sin dolores atrocísimos, y acabaron con él a fuerza de vigilias. Merecidamente, es cierto, elogian una virtud tan superior a tamaña desventura. Y eso que él había jurado por aquellos dioses por la prohibición de cuyo culto opinan éstos que se infligen tales calamidades al linaje humano. Si, por consiguiente, quienes eran adorados, porque devolviesen la prosperidad en esta vida, quisieron o permitieron que se impusiesen semejantes penas a quien había jurado verdad, ¿qué podrán hacer con un perjuro con quien estuviesen gravemente enojados? ¿Por qué no he de extender la conclusión de mi raciocinio a entrambas hipótesis? Si es cierto que él rindió culto a los dioses, porque, por ser fiel a lo jurado, ni se quedó en su patria ni se fue de allí a otra parte, sino que, sin dudar lo más mínimo, volvió a sus más encarnizados enemigos; y si a la vez creía que esto le importaba para la presente vida, que mereció fin horrendo, sin duda alguna se engañaba. Con su ejemplo nos enseñó que los dioses no sirven en modo alguno a sus adoradores para la felicidad temporal, dado que él, entregado a su culto, fue llevado vencido y prisionero. Y porque no quiso obrar en contra de lo que había jurado por ellos, murió atormentado por un nuevo, inaudito y terribilísimo linaje de muerte. Con todo, si el culto de los dioses, después de esta vida, da como premio la felicidad, ¿por qué calumnian los tiempos cristianos, diciendo que vino a la Urbe aquella calamidad porque desistió de dar culto a sus dioses, siendo así que podría, aun adorándolos con la mayor diligencia, llegar a ser tan infeliz como lo fue el mismo Régulo? Si no es que por ventura haya quien a una verdad tan evidente se obstine con demencia tal y en tal ceguera, que se atreva a sostener que, tributando culto a los dioses, la ciudad entera no puede ser desventurada, mientras que un solo hombre sí. Esto significaría que el poder de sus dioses es más idóneo para las colectividades que para las individualidades, siendo así que la multitud se compone de individuos.

2. Y si dicen que M. Régulo, aun en aquel cautiverio y entre tales tormentos corporales, pudo ser feliz con la reciedumbre de ánimo, búsquese, con más razón, una virtud verdadera, capaz de hacer dichosa también a la ciudad. Porque no es dichosa la ciudad por una causa, y por otra el hombre, puesto que la ciudad no es más que una multitud concorde de hombres. Y no entro en cuestión aquí sobre la cualidad de la virtud de Régulo. Es suficiente por ahora saber que con este nobilísimo ejemplo se ven constreñidos a confesar que a los dioses se les debe rendir culto, no por los bienes corporales, por las cosas que se apegan extrínsecamente al hombre, dado caso que él prefirió carecer de todos aquellos bienes a ofender a los dioses, por quienes había jurado. Pero ¿qué hacer con unos hombres que se jactan de haber tenido un ciudadano tal cual temen sea la ciudad? Y si no lo temen, confiesen que pudo también suceder a la ciudad pronta en adorar a los dioses, como él, lo mismo que a Régulo aconteció, y cesen de calumniar los tiempos cristianos. Sin embargo, puesto que la disputa comenzó sobre los cristianos, que fueron conducidos también al cautiverio, admírense de esto y callen quienes toman pie de aquí para impudente e imprudentemente hacer mofa de la religión salubérrima. Porque, si no fue infamante para sus dioses él que su adorador más celoso, por ser fiel a su juramento, se ausentase de su patria, no teniendo otra, y, prisionero entre los enemigos, fuese matado con una muerte prolija y con suplicio de una crueldad desconocida, ¡mucho menos debe inculparse al nombre cristiano por la cautividad de sus santos, que, esperando con fe ver la patria soberana, se reconocieron peregrinos aun en sus mismas moradas!

CAPÍTULO XVI

Si los estupros que acaso también padecieron las santas vírgenes en el cautiverio pudieron contaminar la virtud del ánimo sin el consentimiento de la voluntad

Creen, es verdad, que denuestan grandemente a los cristianos cuando, encareciendo su cautividad, añaden los estupros cometidos, no solamente con mujeres casadas y doncellas casaderas, sino también contra ciertas personas consagradas a Dios. En este trance, no la fe, no la piedad, no la virtud, por otro nombre castidad, sino nuestro discurso es el que, entre la vergüenza y la razón, se debate en estrecheces angustiosas. Pues no cuidamos tanto aquí de dar respuesta a los extraños cuanto de dar consuelo a

los nuestros. Quede, en primer término, bien sentado y firme que la virtud con que se vive rectamente, ejerce su imperio desde la sede del alma[17] sobre los miembros del cuerpo, y que el cuerpo se santifica siendo instrumento de la voluntad santa, la cual permaneciendo intacta y estable, cualquier cosa que otro hiciere del cuerpo, o en el cuerpo, que no pueda evitarse sin pecado propio, se hace sin culpa del que la sufre[18]. Ahora bien, como no sólo lo que se refiere al dolor, sino también lo que respecta a la libido, puede perpetrarse en cuerpo ajeno, resulta que, cuando tal se consuma, aunque no ausenta la castidad conservada con constantísimo ánimo, sin embargo, impone vergüenza, porque no se crea que se realizó también con consentimiento de la voluntad lo que no pudo realizarse quizá sin ningún deleite carnal.

CAPÍTULO XVII

Muerte voluntaria por miedo a la pena o la deshonra

También por este motivo, ¿qué pecho humano habrá que no niegue el perdón a aquellas mujeres que se infirieron la muerte por substraerse a cualquiera de estos baldones? Y aquellas otras que no se quisieron suicidar por no evitar con un crimen personal la ajena bellaquería, quienquiera recrimine en ellas esta actitud no se aíra sin el título de mentecato. Porque, si no es lícito dar muerte con autoridad privada a un hombre, aunque sea culpable, no existiendo ley alguna que les conceda tal licencia, no cabe duda que el que se suicida es homicida. Y se hace tanto más nocente al matarse cuanto fue más inocente en el motivo por el que juzgó que debía infligirse la muerte. Si con toda razón detestamos la acción de Judas, y la condena la

---

[17] No deben entenderse en esto reminiscencias materialistas de sus primeros años. Es simplemente hablar de sede del alma una redundancia literaria, sin ninguna repercusión trascendente. De aquí no puede tampoco deducirse que la unión substancial no se afirma en las obras del Hiponense. La mente, el alma, es la parte superior del hombre, y por eso rige y gobierna a los miembros del cuerpo.

[18] Establece aquí un principio moral para los actos humanos. La deliberación y la plena libertad se requieren para el pecado. Es preciso el consentimiento para que el pecado se consuma por parte del cómplice. Se excluye toda falta moral en este caso. Sufre el paciente la violencia, poro su cuerpo, aunque mancillado, no es objeto del pecado, es decir, no hay pecado formal, diríamos en nuestro lenguaje de escuela. Esta anotación de Agustín es digna de consideración, como dirigida a aquielar las conciencias de los fieles.

Verdad por haberse colgado de un lazo, aumentando así el pecado de su malvada traición más bien que expiándolo, porque, desesperando, de la misericordia divina y fatalmente arrepentido, no dejó lugar alguno para una penitencia reparadora, ¡cuánto más debe abstenerse de matarse quien no tiene culpa que castigar con tal suplicio! Porque Judas, cuando se mató, mató a un hombre malvado y, con todo, acabó su vida no solamente reo de la muerte de Cristo, sino de la suya propia, ya que, aunque se mató por un pecado suyo, lo hizo con otro pecado suyo. Y ¿por qué un hombre que no hace mal alguno se hace mal a sí mismo, y, matándose a sí mismo, da muerte a un hombre inocente por no sufrir a otro nocente y comete un pecado propio para que no se cometa uno *ajeno en él?*

CAPÍTULO XVIII

Violencia y libido ajena que en su cuerpo forzado sufre la mente contra su voluntad

1. Cierto que por miedo a que le mancille la libido ajena. Mas, si es ajena, no le mancillará; y si le mancilla, no será ajena. Pero, como la honestidad es una virtud del alma, y ésta tiene por compañera a la fortaleza, y ésta determina arrostrar cualesquiera males antes que consentir al mal, y como nadie, por magnánimo y honesto que sea, tiene en su mano lo que pueda hacerse con su carne, sino sólo el consentir o rehusar con su voluntad, ¿quién, estando en sus trece, juzgará que se pierde la honestidad si por ventura en su carne esclavizada y forzada se ejecuta y se consuma una libido no suya? Si se pierde ia honestidad de este modo, sin duda alguna no sería virtud del alma ni se clasificaría entre aquellos bienes con los cuales se vive virtuosamente, sino que se enumeraría entre los bienes corporales, como son las fuerzas, la belleza, la complexión sana y cosas por el estilo. Estos bienes, aunque se nos disminuyan, en ningún punto disminuyen la vida buena y justa. Porque, si es algo de esto la honestidad, ¿a qué viene el trabajar aun con peligro del cuerpo para que no sufra mengua? Y si es un bien del alma, aun con la opresión del cuerpo, no perece. Más aún, el don de la santa continencia, cuando no se rinde a la inmundicia de las concupiscencias carnales, santifica el mismo cuerpo. Por tanto, cuando persiste con firmeza inconmovible en no ceder a ellas, tampoco perece la santidad del cuerpo, porque persevera la voluntad de usar santamente de él, y en cuanto está de su parte, también el poder.

2. No es santo el cuerpo porque sus miembros conserven su entereza o porque no hayan sufrido tocamiento alguno menos honesto, dado que puedan por diversos accidentes, siendo afectados, sucumbir a la violencia. Sucede algunas veces que los médicos, haciendo sus curas, hacen en el sujeto cosas que causan horror a la vista. Una comadrona, examinando la integridad de una doncella, mientras la inspeccionaba, fuera por malevolencia, o por impericia, o por casualidad, se la hizo perder. No creo que haya alguien tan necio que piense que aquélla perdiera un punto de la santidad de su cuerpo con la pérdida de la integridad de aquel órgano. Por este motivo, permaneciendo firme el propósito de su alma, en virtud del cual mereció la santificación de su cuerpo, no despoja al cuerpo la violencia de la libido ajena de su santidad, pues la conserva su perseverante continencia. ¿O es que hemos de decir que si una doncella, con torcida voluntad y violando el propósito que había ofrecido a Dios[19][20], se dirigiese a su seductor para ser violada, es santa en el cuerpo, mientras va caminando perdida y destruida aquella santidad del alma por la cual era santificado el cuerpo? ¡Lejos de nosotros semejante error! Saquemos de ahí, con mejor acuerdo, el aviso de que, así como no se pierde la santidad del cuerpo, quedando entera la santidad del alma, aunque sufra violencia el cuerpo, así también, perdida la santidad del alma, se pierde la santidad del cuerpo, aunque éste quede intacto. Por lo cual no hay razón alguna para que con espontánea muerte se castigue a sí misma la mujer que, forzada, sin ningún consentimiento por su parte, padeció mancilla por un pecado ajeno. ¡Y cuánta menos razón habrá antes de que suceda por la admisión de un homicidio cierto, siendo aún incierto el castigo por más que ajeno!

---

[19] Agustín insiste una y otra vez en la santidad interior. La interioridad, como resorte de toda la espiritualidad, es movida por el gran psicólogo en todo su contenido. La virginidad se pierde, si no en el cuerpo, sí interiormente, tan pronto como la voluntad consiente y es infiel al propósito consagrado a Dios. Basado en esto el argumento sobre la violación de las doncellas cristianas, que se oponía como objeción a los cristianos, queda reducido a polvo y cae por su base. Faltaba la comprensión de lo que es el pecado en sí y en mí, es decir, en el sujeto que obra.

[20] A este propósito escribe en el libro *De sancta virginitate: Sicut nemo impudice utitur corpore, nisi spiritu prius concepta nequitia, ita nemo pudicitiam servat in corpore nisi spiritu prius insita castitate* (c.8). La castidad promana, pues, no del cuerpo, sino del espíritu: no de la carne, sino de la razón. El defender la castidad del corazón es defender también la castidad del cuerpo, puesto que no puede mancillarse el cuerpo sin que haya habido consentimiento de la voluntad. La desfloración de la virginidad corporal no implica la pérdida de la castidad del corazón.

Capítulo XIX

De Lucrecia, que se mató por habérsele inferido estupro

1. ¿Por ventura se atreverán a contradecir a esta verdad evidente, en la cual nos fundamos para decir que, cuando se fuerza un cuerpo sin haber existido mudanza alguna en el propósito de la castidad, sin ningún consentimiento al mal, el pecado es exclusivo de aquel que con violencia se echó con la mujer, no de la mujer forzada, que en modo alguno consiente con quien la posee? ¿Por ventura osarán contradecirnos estos contra quienes defendemos no solamente la santidad del corazón, sino también del cuerpo de las doncellas cristianas violadas en la cautividad?[21]

Cierto que celebran con grandes elogios de su castidad a Lucrecia, matrona noble y romana antigua. Habiendo forzado su cuerpo violentamente y gozado de él libidinosamente el hijo del rey Tarquinio, ésta descubrió el crimen de aquel desvergonzadísimo mancebo a su marido, Colatino, y a Bruto, pariente suyo, varones ilustrísimos y valerosos, y los empujó a la venganza. Luego, desabrida e impaciente por la torpeza cometida en ella, a sí misma se dio la muerte. ¿Qué hemos de decir? ¿Qué juicio nos merece, de adúltera o de casta? ¿Quién juzgará digno el participar en esta controversia? Galanamente a este propósito y con verdad dijo un declamador: «¡Cosas de maravilla! ¡Fueron dos, y uno solo cometió el adulterio!» Gallarda y espléndidamente dicho, considerando en el ayuntamiento de dos cuerpos el muy sucio apetito del uno y la castísima voluntad de la otra. Y, atendiendo no a qué se hacía por la unión de los miembros, sino a la diferenciación de los ánimos, dice: «Fueron dos, y uno solo cometió el adulterio».

2. Pero ¿qué es esto, que se castiga con mayor rigor a la que no cometió adulterio? Aquél fue con su padre arrojado de su patria, y ésta acabó sus días con suplicio irreparable. Si no es deshonestidad aquella con que se oprime a la mujer forzada, no es justicia aquella que la castiga siendo cas-

---

[21] Consuela a las mujeres violadas por la soldadesca y no teme rechazar el ejemplo de Lucrecia, que, si en verdad fue amante de su castidad, no estuvo exenta de pecado ni de culpa al inferirse la muerte de modo tan violento. Ella no había sido responsable de la irrupción que el osado mancebo había hecho sobre ella, porque, en cuanto estaba de su parte, la desechó y resistió cuanto pudo. El dilema propuesto es irrebatible: *Si adúltera, ¿por qué es loada? Y si honesta, ¿por qué se mató?* Este género de argumentar es frecuentemente usado por San Agustín. Cf. *Contra Cresc.* I 13; *Epist.* 61; *De cons. evang.* I 16.

ta. A vosotros apelo, leyes y jueces romanos. A vosotros, que, después de cometidos los delitos, jamás permitisteis matar impunemente a ningún criminal sin antes haberle condenado. Si alguien llevase a vuestro tribunal este crimen y os probase que fue muerta una mujer, no sólo sin sentencia condenatoria, sino inocente y casta, ¿no castigaríais con la severidad que cumple a quien tal hubiese hecho? Esto hizo aquella Lucrecia. Aquella Lucrecia, tan celebrada, mató a Lucrecia inocente, casta y, además, forzada. Sentenciad vosotros, y si no podéis, porque no está presente la que podéis castigar, ¿por qué encomiáis elogiosamente a la matadora de una inocente y casta? Y a ésta ciertamente en manera alguna la defenderéis ante los jueces infernales, cuales nos los cantan vuestros poetas en sus versos, constituida ya entre

> aquellos que, sin haberse manchado con delito alguno, se dieron la muerte por su propia mano, y, en odio a la luz, se expulsaron a sí mismos de la vida. A quienes, deseando volver allá arriba, se opone el destino, y el odioso pantano los encadena en sus aguas lúgubres.

¿O quizá no está allí porque se dio muerte, no sin culpa, sino consciente de su maldad? ¿Y si (cosa que ella sólo pudo saber), halagada por su libido, consintió con el mozo que hizo en ella violenta irrupción, y, castigándolo en sí, fue tanto su dolor que creyó debía expiarlo con la muerte? Aunque ni aun así debió, matarse, si es que podía hacer penitencia fructuosa delante de sus dioses. Si, empero, fue así y resultare, por consiguiente, falso aquello de que fueron dos y uno solo cometió adulterio, y verdadero que lo cometieron los dos, el uno con manifiesta arremetida y la otra con latente consentimiento, no se mató siendo inocente, pudiendo, por ende, decir sus defensores letrados que no está en los infiernos entre aquellos «que, sin haberse manchado con delito alguno, se dieron la muerte por su propia mano». Pero de tal manera se va estrechando esta causa por ambos lados, que, si se atenúa el homicidio, se confirma el adulterio, y si se excusa el adulterio, el homicidio se aumenta. Por ningún lado se halla salida cuando se dice: Si adúltera, ¿por qué es loada? Y si es honesta, ¿por qué se mató?

3. Pero a nosotros nos basta el noble ejemplo de esta mujer para confutar a quienes, ajenos de todo pensamiento santo, se mofan de las mujeres cristianas que padecieron fuerza en su cautiverio. Nos basta lo que se dijo en su suprema alabanza: «Fueron dos, y uno solo cometió adulterio». Tal creyeron a Lucrecia, que no la creyeron capaz de mancillarse con consentimiento alguno adulterino. Así que el matarse por haber soportado el adulterio, aunque ella no fuera adúltera, no fue amor de la castidad, sino debi-

lidad del pudor. Se ruborizó de la torpeza ajena que en ella se ejecutó, aunque no con ella. Y, siendo mujer romana, ávida de gloria en demasía, receló que no se pensase que lo que había padecido con violencia en vida, lo padeciese con agrado si siguiera viviendo. En fe de lo cual pensó que, a los ojos de los hombres, a quienes no pudo demostrar su conciencia, debía aducir como testigo de su voluntad aquella pena. Se sonrojó de que se la creyera cómplice de un flagicio que, si otro cometió en ella, ella lo conllevó pacientemente. No obraron así las mujeres cristianas que, habiendo padecido semejantes desmanes, siguen aún viviendo; ni en si propias vengaron el crimen ajeno, porque no añadiesen su maldad a la de los otros si, por haber cometido en ellas estupros los enemigos, llevados de la concupiscencia, cometiesen ellas en sus personas homicidios por rubor. Ellas, pues, ven su interior, conservan la gloria de la castidad, el testimonio de la conciencia, y los conservan delante de los ojos de Dios, y no piden más cuando obran bien, ni se cuidan de más que de no apartarse de la autoridad de la ley divina al evitar el escándalo de la sospecha humana.

CAPÍTULO XX

No existe autoridad alguna que conceda a los cristianos, en cualquier caso, el derecho de quitarse a sí propios la vida voluntariamente

Pues, no sin razón, en los libros santos y canónicos nunca puede encontrarse un pasaje en que se nos mande o se nos permita inferirnos la muerte a nosotros mismos, ni aun a trueque de alcanzar la inmortalidad ni de excusarnos o guardarnos de algún otro mal. Debemos entender que también a nosotros nos alcanza la prohibición de aquella ley que dice: *No matarás;* especialmente porque no añadió: a tu prójimo, como cuando nos vedó el falso testimonio. *No dirás,* dice, *falso testimonio contra tu prójimo.* Con todo, no por eso, si alguno dijere falso testimonio contra sí mismo, debe juzgarse ajeno a este pecado, por cuanto la regla de amor al prójimo, al que ha de amar, la tomó de sí mismo, siendo así que está escrito: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Ahora bien, si no es menos reo de falso testimonio el que lo confiesa de sí mismo que el que lo levantare a su prójimo, cuando en aquel precepto en que se prohíbe el falso testimonio contra el prójimo, y a quienes bien no entendieron, pudiera parecer que no está prohibido que contra sí mismo uno se constituya en testigo falso,

¿cuánto más debe entenderse que no es lícito al hombre matarse a sí mismo, cuando en lo escrito: *No matarás,* sin ningún aditamento, nadie, ni aun el mismo que lo manda, se considera exceptuado?

Por ende, algunos hay que se afanan por extender este precepto a las bestias y a los animales, de manera que por él no sea lícito matar ninguno. Y ¿por qué no también a las hierbas y a todo aquello que por la raíz se sustenta y está asido a la tierra?[22]. Porque también este linaje de cosas, aun cuando carece de sensibilidad, se dice que vive y, por tanto, puede también morir; y, por lo mismo, cuando se les infiere violencia, se las puede matar. Y así, el Apóstol, hablando de semejantes semillas, dice: *Lo que tú siembras no recibe vida sin haber antes muerto.* Y en el Salmo está escrito: *Les mató las vides con granizos,* ¿Por ventura por esto, cuando oímos: *No matarás,* pensamos ser un crimen arrancar una mata, y con la mayor de las locuras nos adherimos al error de los maniqueos? Removidos, pues, todos estos delirios, cuando leemos: *No matarás,* dado que entendemos que no se dice de las plantas, porque no tienen ningún sentido, ni de los animales irracionales, reptiles, volátiles, natátiles, ambulátiles, porque no los asocia a nosotros la razón, que no se les concedió que la tuvieran común con nosotros, y, por ende, por justísima ordenación del Creador su vida y su muerte están subordinadas a nuestros usos; resta que entendamos del hombre: *No matarás,* ni a otro ni tampoco a ti. Porque el que se mata a sí mismo, no deja de matar a un hombre.

Capítulo XXI

Asesinatos de hombres que se exceptúan del crimen de homicidio

Con todo, la misma autoridad divina señaló algunas excepciones al precepto de que no es lícito matar al hombre, y éstas son: aquellos que Dios manda matar, ora sea por ley que haya dado, ora por un mandato ocasional expresado a una persona. Mas no mata aquel que debe servir a quien lo manda, como la espada obedece a quien la maneja. Y, por consiguiente, no obraron contra este precepto que dice: *No matarás,* quienes por manda-

---

[22] El error maniqueo hace su aparición abiertamente en esta obra. Agustín, heredero por algún tiempo del patrimonio de Manes, no desdeña ocasión alguna para asestarle tiros certeros y ridiculizar sus creencias. Toda la obra, con la lucha entre el bien y el mal, es una reminiscencia maniquea, y aquí se persona con su propia capa el error mismo. El argumento *ad ridiculum* surte los efectos deseados.

to de Dios hicieron guerras o, investidos de autoridad pública, a tenor de las leyes, es decir, a tenor del imperio de la justísima razón, castigaron a los criminales con muerte. Abrahán no solamente no fue notado de culpa de crueldad, sino que fue loado a título de piedad, porque quiso matar a su hijo no por maldad, sino por obediencia. Y con razón se pregunta si debe tenerse por mandamiento de Dios lo que quiso Jefté, que mató a su hija que salió al encuentro de su padre, habiendo hecho voto éste de sacrificar a Dios lo primero que topase al volver victorioso de la guerra. Ni por otra causa se disculpa a Sansón por haberse sepultado a sí mismo con los enemigos en el derrumbamiento de la casa, sino porque secretamente le había mandado esto el Espíritu, que por su medio hacía milagros. Exceptuados, pues, estos a quienes manda matar generalmente la ley justa o excepcionalmente la misma fuente de la justicia, Dios, cualquiera que matare a un hombre, sea él mismo, sea cualquier otro, contrae crimen de homicidio.

Capítulo XXII

La muerte voluntaria nunca puede achacarse a grandeza de ánimo

1. Todos los que han perpetrado en sí este crimen, quizá se han de admirar por grandeza de alma, pero no son de loar por la santidad de su mente. Aunque, si con mayor diligencia consultares la razón, no se llama rectamente grandeza de ánimo la del que, no pudiendo sobreponerse a ciertas asperezas o tolerar pecados ajenos, se da la muerte a sí mismo. Más bien se deja ver aquí una debilidad de la mente, que no puede soportar la dura esclavitud de su cuerpo o la necia opinión del vulgo. Merecidamente se debe tener por espíritu más generoso aquel que, más que huir, puede sobrellevar la vida trabajosa y desdeñar el juicio humano, especialmente el del vulgo, que anda comúnmente envuelto en las sombras del error, en comparación de la luz y de la pureza de la conciencia. Por lo cual, si ha de creerse que, cuando el hombre se infiere la muerte a sí mismo, lo hace con grandeza de ánimo, esta grandeza de ánimo se halla más inequívoca en aquel Cleombroto[23]. De él se cuenta que, habiendo leído el libro de Platón

[23] Este Cleombroto, apellidado *Ambraciotes,* es el mismo que refieren Cicerón en sus *Tusculanas* y Lactancio. Ambos cuentan lo narrado en este lugar por Agustín. Es, además, nombrado también por San Gregorio Nacianceno. La obra que leyó de

que trata de la inmortalidad del alma, se despeñó de un muro ahajo y que así emigró de la presente vida a la otra, que creyó mejor. No le urgía a ello ninguna calamidad ni culpa alguna, verdadera o falsa, que, por no poderla sufrir, le impulsó a que se eliminase a sí mismo, sino que para arrostrar la muerte y romper los suaves lazos de esta vida sólo le asistió la grandeza de ánimo. Y de que esto fue hecho más con grandeza que con tino, pudo ser testigo el mismo Platón, a quien había leído, el cual, sin duda, principalmente y antes que nadie, lo hubiera hecho o aun lo hubiera mandado si, con aquella mente con que barruntó la inmortalidad del alma, no atinara que en modo alguno debía hacerse, y aun debía prohibirse.

2. Pero muchos se dieron muerte por no caer en manos de los enemigos. No preguntamos ahora si se hizo, sino si debió hacerse. A los ejemplos ha de anteponerse la recta razón, con la cual concuerdan los ejemplos. Aquellos que son tanto más dignos de imitación cuanto más sobresalen por la piedad. No lo hicieron los patriarcas, no los profetas, ni los apóstoles, porque Cristo nuestro Señor, cuando les aconsejó que, si padecían persecución, huyesen de una ciudad a otra, pudo aconsejarles que pusieran en sí mismos las manos para no caer en las de los perseguidores. Por consiguiente, si El no mandó ni aconsejó que emigrasen de esta vida del susodicho modo a los suyos, a quienes El prometió que, en saliendo, les aparejaría moradas eternales, cualesquiera sean los ejemplos que nos propongan las gentes que no conocen a Dios, es manifiesto que esto no es lícito a los adoradores del único y verdadero Dios.

CAPÍTULO XXIII

De qué especie sea el ejemplo de Catón, que, no pudiendo soportar la victoria de César, se dio muerte

Fuera del caso de Lucrecia, del que dijimos arriba cuanto nos pareció suficiente, no hallan éstos con facilidad otro con cuya autoridad nos lo prescriban, a no ser el de Catón[24]. Se dio muerte en Utica. No fue el único

---

Platón es, sin duda, el *Fedón,* que versa sobre la inmortalidad del alma. De aquí que luego San Agustín pueda citar al tribunal a Platón mismo.

[24] San Agustín no se excede en los apelativos. Son, diríamos, el fruto de la tradición histórica, *Vir doctus et probus,* como tal lo pregonan Cicerón, Lactancio, Séneca y Salustio. Su muerte fue ocasionada por no sufrir verse sometido al yugo de César.

que lo hizo, sino que era tenido por varón docto y probo. De forma que no está fuera de razón pensar que se pudo o se puede hacer bien lo que él hizo. De cuyo hecho, ¿qué diré yo principalmente sino que algunos de sus amigos, varones también doctos, que con más cordura le disuadían de que lo hiciese, tuvieren este crimen más por de ánimo flaco que de recio, con lo cual venía a demostrar no la honestidad, que precave cualquier cosa fea, sino la flaqueza, que no soporta la adversidad? Esto mismo juzgó el propio Catón en su hijo carísimo. Porque, si era vergonzoso vivir bajo la victoria de César, ¿por qué el padre aconsejó este baldón a su hijo, a quien mandó que lo esperase todo de la benignidad de César? ¿Por qué no le obligó a morir consigo? Si Torcuato[25], aun siendo vencedor, loablemente mató a su hijo, que contra su mandato había peleado contra el enemigo, ¿por qué, vencido Catón, perdonó a su hijo también vencido, no habiéndose perdonado a sí mismo? ¿Por ventura era más vergonzoso ser vencedor contra el mandamiento que contra la decencia soportar al vencedor? En modo alguno juzgó Catón que era vergonzoso vivir bajo el vencedor César, pues, no siendo así, la espada paterna liberara al hijo de tal baldón. ¿Qué es, pues, sino que tanto cuanto amor tuvo al hijo, a quien esperó y quiso que César le perdonase, tanta envidia tuvo de la gloria del enemigo César, porque no le perdonase a él también, como se refiere que el propio César dijo, o porque, para mitigar nosotros un poco la expresión, estuvo avergonzado?

CAPÍTULO XXIV

En la virtud en que Régulo aventajó a Catón descuellan mucho más los cristianos

Esos, empero, contra quienes tratamos, no quieren que a Catón le antepongamos varón tan santo como Job, quien quiso más padecer tan horrendos males en su carne que carecer de todas las cruces infiriéndose la muerte. Ni los otros santos, que, según nuestras Escrituras, de irrefragable autoridad y muy dignas de fe, prefirieron soportar el cautiverio y la tiranía

---

Se cree también, y con fundamento, que había leído el *Fedón*, de Platón. Cicerón le llama, además, perfecto estoico, y Lactancio, el príncipe de la sabiduría romana.

[25] De Torcuato, general de los romanos, se cuenta que dio muerte a su hijo por haber transgredido el mandato de su padre luchando contra el enemigo, a pesar de la victoria. El temía más que esta transgresión de una ley violada ocasionara mayores males que la victoria conseguida por su hijo (*De civ. Dei* V 18,2).

de los enemigos a darse muerte a sí mismos. Pero yo, por sus propios libros, antepongo Marco Régulo al mismo Marco Catón. Porque Catón nunca había vencido a César, a quien, vencido, no quiso someterse, y, porque no se le sometiese, eligió matarse a sí mismo. Régulo, en cambio, había vencido ya a los cartagineses, y, siendo capitán general romano, ganó para el Imperio romano una victoria de la que sus ciudadanos no hubieran de dolerse, sino felicitarse, por ser sobre los enemigos. Y, con todo, vencido por ellos a la postre, prefirió soportarlos con su servicio a escaparse con su muerte. Así mantuvo, bajo el dominio de los cartagineses, la paciencia, y en el amor a los romanos la constancia, no hurtando su cuerpo vencido a los enemigos, ni su ánimo invicto a los ciudadanos. Y, si no se quiso matar, no fue por amor a la vida. Prueba de ello es que no dudó, en gracia a la promesa y al juramento, volver a sus enemigos, a quienes había ofendido más en el Senado con sus palabras que en la guerra con sus armas. Así que tan ínclito menospreciador de la vida quiso más acabar sus días en poder de sus enemigos, con cualesquiera suplicios, que matándose a sí mismo, sin duda porque tuvo por un crimen horrendo el que un hombre se mate por su propia mano. Entre todos sus varones insignes en virtud y pregonados por la fama, no alardean los romanos de otro mejor, pues ni la prosperidad le corrompió, porque en tan enorme victoria quedó pobre en grado sumo, ni le quebrantó la adversidad, pues volvió sin miedo a tan gran calamidad. Pues bien, si tan recios y fortísimos varones de la fama, defensores de la patria terrena y adoradores no falaces de los dioses falsos, sino veracísimos juradores, que pudieron por costumbre y derecho de guerra matar a los enemigos vencidos; vencidos ellos a su vez, no quisieron matarse a sí propios, y, sin el más mínimo miedo a la muerte, prefirieron soportar a sus dueños victoriosos a ocasionársela a sí mismos, ¿cuánto más los cristianos, que adoran al verdadero Dios y aspiran a la patria del cielo, se abstendrán de este crimen, si la divina Providencia les sujetase a sus enemigos temporalmente, o para probarlos o para enmendarlos? En tal humillación no les abandona quien por ellos de su excelsitud se abajó a tamaña pequeñez. Principalmente aquellos a quienes ninguna potestad militar ni código alguno castrense les obliga a dar muerte al mismo enemigo vencido. ¿Qué perverso error es este que nos embelesó: que el hombre se mate a sí mismo, o porque el enemigo pecó contra él o porque no peque, por no atreverse a matar al mismo enemigo que pecó o acaso por ventura peque?

CAPÍTULO XXV

Un pecado no debe deponerse mediante otro

Pero se debe temer o precaver que el cuerpo sujeto a la libido del enemigo, por la seductora atracción del deleite, le lleve a consentir en él pecado. Por esta razón, dicen, no ya por el pecado ajeno, sino por el suyo personal, antes de que cualquiera lo cometa, debe darse muerte. En modo alguno por consentir a la libido de su carne concitada por la libido ajena hará esto el ánimo, que está subordinado a Dios y a su sabiduría más bien que a la concupiscencia de su cuerpo. Si es detestable crimen y condenable maldad el que un hombre se mate a sí mismo, según la Verdad manifiestamente lo proclama, ¿quién desatinará a tal punto que diga: «Pequemos, no sea que tal vez pequemos luego, perpetremos ahora el homicidio, no sea que luego incurramos en adulterio?» ¿Por ventura extendiendo los dominios de la iniquidad tanto que llegue a elegirse no la inocencia, sino más bien el pecado, no es harto más incierto el adulterio en futuro que cierto el homicidio en presente? ¿No es mejor cometer un pecado, que con la penitencia se restaure, que una iniquidad, que no deja lugar a penitencia saludable? Esto lo digo por aquellos o aquellas que, por esquivar el pecado, no el ajeno, sino el personal, porque acaso por la excitación de la libido de otro no consientan en la propia, juzgan que deben violentarse a sí mismos hasta el punto de procurarse la muerte. Por lo demás, libre Dios a la mente cristiana, que confía en su Dios y, puesta en El su esperanza, estriba en su ayuda; libre Dios, repito, de doblarse al consentimiento de la torpeza por cualquier deleite de la carne. Si aquella desobediencia concupiscencial, que todavía mora en unos miembros que han de morir, se mueve como por una ley suya contra la ley de nuestra voluntad, ¿con cuánta mayor razón será sin culpa en el cuerpo de quien no consiente, si se halla sin culpa en el cuerpo del que duerme?

CAPÍTULO XXVI

Por qué razón debemos creer que hicieron los santos aquellas cosas que conocemos que no son lícitas

Dicen, empero: Algunas mujeres santas, en tiempo de la persecución, para librar de los perseguidores su honestidad, se arrojaron en el río, que las había de envolver y ahogar, y, fenecidas de este modo, la Iglesia católica con muy concurrida veneración celebra sus martirios[26]. Yo no me atrevo a enjuiciar sin gran consideración esto, porque no sé si, con algunos testimonios fidedignos, la autoridad divina ha intimado a la Iglesia que honrara así su memoria. Y es posible que así sea[27]. Y ¿qué sabemos si ellas lo hicieron, no humanamente engañadas, sino divinamente mandadas, no equivocadas, sino obedientes? De Sansón no nos es lícito creer otra cosa. Cuando Dios manda e intima sin ambage alguno su mandato, ¿quién declarará culpable la obediencia? ¿Quién acusará una obra de piedad? Pero quienquiera determinara sacrificar su hijo a Dios, no lo haría sin crimen por haberlo hecho también loablemente Abrahán. También el soldado que, obedeciendo a la autoridad, bajo la que está legítimamente constituido, mata a un hombre, por ninguna ley de su ciudad es reo de homicidio; más aún, si no lo hace, se le culpa de desertor y menospreciador de la autoridad[28]. Y si lo hiciese de su propio talante y autoridad, incurriría en el delito

---

[26] No se atreve a juzgar de este hecho. Las circunstancias así lo exigían, y su prudencia era lo suficiente para no hacerlo temerariamente. Los *circunceliones* se inmiscuían por todas partes en ansias de martirio y de martirizar. Agustín atestigua este hecho en *Contra Cresc.* III 49; *Ad Donat.* post collat.17; *Contra Gauden.* I 26. En el capítulo 36 de esta última obra escribe que algunas monjas donatistas se despeñaban, corriendo sus entrañas por las peñas, y en *Contra Cresconium* (1.3 c.49) afirma que ésta es una herejía como otra de tantas de la antigüedad cristiana. Por eso no se atreve a juzgar. Por una parte, sabe que la Iglesia, al canonizar y venerar a uno como santo o siervo de Dios, no puede errar, y por otra le presenta este hecho y duda. Adopta una postura muy prudente.

[27] Apela aquí al argumento esgrimido ya en capítulos anteriores; tal es el capítulo 21 del libro I. Tal vez la Iglesia venere a estos o estas siervas de Dios por inspiración divina, como por inspiración divina se infligieron la muerte los antiguos patriarcas o la propinaban a algunos.

[28] Sin embargo —prosigue—, el que los patriarcas lo hicieran sin culpa no es razón válida para que cualquiera pueda, sin esa inspiración, poner por obra tales propósitos. El ejemplo del soldado tan maravillosamente traído es el dechado de la obediencia. La apreciación es digna del genio. El soldado que mala por obedecer un

de haber derramado sangre humana. Por lo cual, por la misma razón que se le castigaría de haberlo hecho sin mandato, por esa misma se le castigaría si con mandato no lo hiciera. Y si esto es así cuando es el emperador quien lo manda, ¡cuánto más lo será cuando es el Creador! Quien oye, pues, que no es lícito suicidarse, hágalo si lo manda Aquel cuyos mandatos no es lícito despreciar. Percátese no más de si el mandato divino está envuelto en incertidumbre. Nosotros reconvenimos la conciencia por lo que oímos, y no usurpamos el juicio de lo que nos está oculto: *Nadie sabe lo que pasa en el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él.* Esto decimos, esto afirmamos, a esto damos de todos los puntos la aprobación: que nadie debe inferirse por su libre albedrío la muerte, no sea que, por huir de las angustias temporales, vaya a dar en las eternas. Nadie debe hacerlo tampoco por pecados ajenos, no sea que comience a tener uno gravísimo y personal quien no se veía mancillado por el ajeno. Nadie por sus pecados pasados, por los cuales es más necesaria esta vida, para poder subsanarles con penitencias; nadie como por deseo de una vida mejor, que tras la muerte se espera, porque no se hacen acreedores, después de la muerte, de una vida mejor los culpables de su propia muerte.

CAPÍTULO XXVII

¿Debe desearse la muerte voluntaria por esquivar un pecado?

Nos queda una causa, de la que había ya comenzado a tratar y por la que se considera útil que uno se dé la muerte, es a saber, por no precipitarse en el pecado, ora por el halago del deleite, ora por la fiereza del dolor. Si quisiéramos admitir esta causa, pasaría tan adelante, que nos veríamos forzados a exhortar a los hombres que la más propicia ocasión de matarse es cuando, purificados con el baño de la santa regeneración, recibieron la remisión de todos los pecados[29]. Este es tiempo apropiado para precaver

---

mandato no es reo de homicidio; en cambio, lo sería de lesa majestad por desobedecer el mandato.

[29] La doctrina sobre el sacramento del bautismo alcanza en San Agustín toda su perfección. El bautismo, como más tarde dirá el concilio de Florencia y repetirá el Tridentino, es la puerta de acceso a la Iglesia y capacita para la recepción de todos los demás sacramentos. Remite todos los pecados, tanto el original como los personales. Esta sería la ocasión más propicia para infligirse uno a sí mismo la muerte, si esto es-

todos los pecados futuros, cuando están borrados ya todos los pasados. Y si, haciendo esto en la muerte voluntaria, se obra rectamente, ¿por qué no se hace entonces más que nunca? ¿Por qué se perdona a sí mismo cada uno de los bautizados? ¿Por qué, liberada la cabeza, se enrola uno en tantos como son los peligros de esta vida, siendo tan hacedero el evitarlos todos con darse la muerte, y estando escrito: *El que ama el peligro, se precipitará en él?* ¿Por qué se aman tantos y tamaños peligros o, si en realidad no se aman, por qué se les da acogida, permaneciendo en la vida, de la que les está permitido separarse? ¿Por ventura una tan descabellada maldad trastornó a tal punto el corazón del hombre y le desvió de la consideración de la verdad, que, si uno debe inferirse la muerte por no precipitarse en el pecado bajo el poder de quien lo tiene cautivo, piense que debe seguir viviendo, por soportar a todas horas el mismo mundo, henchido de tentaciones, tales cuales se temen bajo un tirano, y otras innumerables sin las cuales esta vida no se vive? ¿Cuál es la razón de que gastemos tiempo en tales exhortaciones con el afán de encender con nuestra palabra en los bautizados el amor a la entereza virginal, o a la continencia vidual, o a la fidelidad del lecho conyugal, cuando tenemos mejores y más apartados atajos de todos los peligros de pecar para remitir al Señor más sanos y más puros a cuantos hubiéramos podido persuadir, tras la reciente remisión de los pecados, a que se den la muerte? Y si hubiere alguno que opinare que ello se debe intentar y aconsejar, de este tal yo digo que no sólo perdió el seso, sino que está loco. ¿Con qué cara puede decir a un hombre: «Mátate para que a tus pecados veniales no añadas otro más grave viviendo en poder de un tirano bárbaro e impúdico», quien no puede decir sino con la mayor malicia: «Mátale una vez absuelto de todos tus pecados, porque no tornes a cometer otros tales o peores mientras vivieres en un mundo tan seductor, con tantos y tan impuros deleites, tan furiosas y tan nefandas crueldades, tan hostil de errores y de temores»? Y, pues que decir esto es maldad, maldad será también darse la muerte. Porque si fuera posible que hubiese alguna justa causa para hacerlo voluntariamente, sin duda que no habría otra más justa que ésta. Y, pues ésta no lo es, luego no hay ninguna.

tuviera permitido, aunque, si la vida es lucha, mayor sería la victoria después de una lucha cruda y despiadada.

CAPÍTULO XXVIII

¿Por qué juicio de Dios se permitió que la libido del enemigo se cebase en los cuerpos de los continentes?

1. Así que, en ninguna manera, ¡oh fieles de Cristo!, os hastíe vuestra vida si de vuestra honestidad hizo burla el enemigo. Grande y verdadero consuelo os queda si tenéis segura la conciencia de no haber consentido en el pecado de aquellos a quienes se permitió que pecasen en vosotros. Y, si por ventura preguntareis por qué fueron permitidos, profunda es, sin duda, la providencia del Hacedor y Gobernador del mundo; inescrutables son sus juicios e ininvestigables sus caminos. Con todo, preguntádselo fielmente a vuestras almas, si por ventura no os hubiereis engreído algún tanto por este bien de la entereza y continencia o de la castidad, y, llevadas del gusto en las alabanzas humanas, en esto envidiasteis a algunos otros. No acuso lo que no sé ni oigo la respuesta de vuestros corazones interrogados. No obstante, si os respondieren que es así, no os maravilléis si hubieseis perdido aquello con que pretendíais agradar a los hombres y os quedasteis con lo que no puede mostrarse a los hombres. Si no consentisteis con los que pecaron, el divino auxilio corrió en ayuda de la divina gracia, porque no se perdiera, y a la gloria humana sucedió el humano baldón, porque no se la amase. En lo uno y en lo otro consolaos, pusilánimes, pues por una parte fuisteis probadas y por otra castigadas, por una justificadas y por otra corregidas. Pero aquellas a quienes su corazón, interrogado, respondiere que jamás se ensoberbecieron del bien de la virginidad, de la viudez o de la castidad conyugal y que, acomodándose con los humildes, se regocijaron con temblor por la merced de Dios y a nadie envidiaron la excelencia de otra semejante santidad y castidad, sino que, pospuesta la alabanza humana, que suele encarecerse tanto más cuanto el bien que la exige es más raro, antes habían deseado que fuese mayor el número de éstas que no que en su poquedad sobresalieran ellas más; ni tampoco las que fueron tales, si alguna de ellas fue lastimada por la libido de los bárbaros, deben quejarse de esta permisión ni creer por ello que Dios tiene en descuido esto porque permite lo que nadie impunemente comete. Algunos, como presos de las malas concupiscencias, se relajan aquí por oculto juicio de Dios y se reservan para el juicio último y patente. Quizás éstos, que tienen plena conciencia de que su corazón no se ha engreído lo más mínimo por este bien de la castidad, y no obstante, padecieron en su carne la violencia del enemigo, tenían alguna latente flaqueza que pudiera traducirse en soberbia y fausto,

si en aquella devastación se viesen libres de esta humildad. Así como a algunos se los llevó arrebatados la muerte porque la malicia no trastornara su entendimiento, así también, cuando a éstas se arrebató por la fuerza, fue porque la prosperidad no estragase su modestia. A las unas, pues, y a las otras que, porque no habían sufrido en su carne contacto torpe alguno, ya se ufanaban, o pudieran tal vez ufanarse, si la brutalidad del enemigo no las alcanzara, no se las despojó de la castidad, pero la humildad les fue intimada. Remediada quedó de las unas la hinchazón inmanente, y de las otras socorrida su hinchazón inminente[30].

2. Aunque tampoco se debe callar que a algunas que padecieron eso fue posible que les pareciese que el bien de la continencia debía considerarse como uno de los bienes corporales y que perseveraba, si el cuerpo no era arrollado por la libido de nadie, y que no consistía en la sola firmeza de la voluntad divinamente robustecida, para que, a una, fuera santo el cuerpo y el espíritu, y que este bien no era de tal condición que no pueda quitarse de él, aunque a la voluntad la pese. Este error les fue tal vez curado. Porque, cuando consideraron con qué conciencia sirvieron a Dios y que con fe no mellada creen de El que a los que así le sirven e invocan no puede en modo alguno desampararles y no les es posible dudar de cuánto agrado le es la castidad, ven ser muy lógico que por modo alguno permitirán que a sus santos les acaeciesen tales cosas, si de aquélla quizá pudiera perecer la santidad que les comunicó y que en ellos ama.

Capítulo XXIX

Qué debe responder la familia de Cristo a los infieles cuando le echan en cara que Cristo no les libró del furor de los enemigos

Así que toda la familia del verdadero y sumo Dios tiene su consuelo, no falaz ni fundado en la esperanza de las cosas volubles y deleznables. Y no tiene que arrepentirse de la misma vida temporal, porque se ensaya para la eterna y, como peregrina, usa de los bienes de la tierra sin aficionarse a ellos, al paso que con los males o se prueba o se enmienda. Pero los que hacen escarnio de su probación, le dicen, en viéndola enfrascada en algu-

[30] El ritmo y la poesía de las obras retóricas del Doctor de la Gracia se deja entrever en todos sus escritos. Queremos conservarlo lo más fielmente posible en nuestro castellano, y, siempre que es factible, procuramos mantenerlo.

nos trabajos temporales: *¿Dónde está tu Dios?* Digan ellos dónde están sus dioses cuando padecen otro tanto, puesto que, para evitarlo, o les adoran o pretenden que se deben adorar. Porque ésta responde: Mi Dios dondequiera está presente; en todas partes está todo; no encerrado en ningún límite, puede asistir estando secreto y estar ausente sin haberse movido. Este Señor, cuando con adversidades me atribula, o examina mis merecimientos o castiga mis pecados, y me tiene guardado el premio eterno por las tribulaciones temporales soportadas con piedad. Pero vosotros, ¿quién sois para merecer que hable con vosotros, ni aun de vuestros dioses, cuánto más de mi Dios, que es terrible sobre todos los dioses, porque los dioses de los gentiles son demonios; mas el Señor hizo los cielos?

Capítulo XXX

De cuán inconfesables prosperidades desean rebosar quienes se quejan de los tiempos cristianos

Si viviera aquel Escipión Nasica[31], vuestro pontífice en pasados tiempos, que, bajo el terror de la guerra púnica, como se buscase el varón más señalado en bondad para recibir a los dioses que traían de Frigia, fue elegido con unanimidad del Senado, a quien por ventura vosotros no osaríais mirar a la cara, él reprimiera esta vuestra desvergüenza. ¿Por qué, cuando las adversidades os afligen, os quejáis de los tiempos cristianos, sino porque deseáis tener segura vuestra licenciosa vida y vivir entregados a costumbres perdidísimas, alejados de toda aspereza y molestia? No anheláis tener paz y abundancia de toda suerte de bienes para hacer de ellos un uso honesto, es decir, con tasa, con sobriedad, con templanza y religiosidad, sino para procuraros con gastos de locura una infinita variedad de placeres y que con las prosperidades vengan a nacer en las costumbres unos males que sean peores que los encarnizados enemigos. Pero aquel Escipión, vuestro pontífice máximo, el varón más aventajado en bondad a juicio de todo el Senado, temiendo por vosotros esta calamidad, no quería la destrucción de Cartago y contradecía a Catón, que recomendaba que fuera destruida, temeroso de la seguridad, enemiga de los ánimos flacos, y convencido de que el miedo era imprescindible, como el más apto tutor de

---

[31] Fue hijo de Cneo Escipión, que sucumbió en España con su hermano Publio Escipión.

los ciudadanos que vivan en minoría de edad. Y este sentir no le engañó. La realidad probó cuánta verdad encerraba lo dicho. Pues con el asolamiento de Cartago y con el eliminar y suprimir el gran terror de la república romana fueron tantos los males que se siguieron, nacidos de continuo de las prosperidades, que, viciada y rota la concordia, primero con crueles y cruentas sediciones[32] y después[33] dándose la mano unas malas causas a otras, con las guerras civiles se produjo tanto estrago, se derramó tanta sangre, fermentó tanto la crueldad con la codicia de las prescripciones y rapiñas, que aquellos romanos que, llevando una vida más sin tacha, temían daños de los enemigos, ahora, perdido el moderamen de su vida, los padecieron peores de manos de sus conciudadanos[34]. Y aquella su libido de dominio que, entre los demás vicios comunes al humano linaje, era el más profundamente arraigado en el pueblo romano, después que venció en algunos pocos más poderosos, oprimió también a los demás, quebrantados y fatigados ya, con el yugo de la servidumbre.

CAPÍTULO XXXI

Con qué gradación de vicios fue creciendo en los romanos la pasión de reinar

Pero, ¿cuándo aquella pasión había de aquietarse en las mentes por extremo soberbias, sino cuando, engarzados unos honores con otros, alcanzase la potestad real? No existiera, empero, posibilidad de unir unas dignidades a otras si no prevaleciera la ambición. Y en modo alguno pre-

---

[32] Sedición es la enemistad entre los propios ciudadanos. Así lo dice Platón en *De república* (1.5). Las sediciones a que aquí alude fueron primero las de Tiberio Graco y luego la de Cayo, su hermano. En ellas se llegó hasta el derramamiento de sangre civil. La primera tuvo lugar diez años después de la destrucción de Cartago.

[33] Las guerras civiles son las pestes de las sociedades. Dándose la mano unas causas a otras, de la sedición de Cayo Graco se pasó al tribunado de Livio Druso. De aquí se originó la guerra social, porque Druso no dio la ciudad prometida. Luego de ésta fue cruel también la guerra mitridética, llegándose, por fin, a las guerras civiles entre Mario y Sila, tan desastrosas para el pueblo romano.

[34] La *libido* de dominio señoreaba a todos los potentados romanos. Este vicio lo achaca Agustín en varias ocasiones. Todas las disensiones y discordias nacen de esta pasión, y a esta pasión han de atribuirse los desastres de las guerras civiles. En otros términos, esta pasión vendrá a ser el amor *sui usque ad contemptum Dei* (*De civ. Del* XIV 28).

valeciera la ambición de no ser en un pueblo corrompido por la avaricia y la lujuria. El pueblo se tornó avaro y lujurioso por la prosperidad, de la cual con suma clarividencia opinaba aquel Nasica que debían precaverse. Por eso no quería que fuera destruida la ciudad más populosa, más fuerte y más rica de los enemigos, para que el temor pusiera freno a la libido, y la libido, enfrenada, no se propasase en el regalo, y, cohibido el regalo, no engordase la avaricia, y, atajados estos vicios, floreciera y creciera la virtud, tan útil para la ciudad, y subsistiera la libertad que corresponde a esta virtud. De aquí también procedía y de este tan providentísimo amor a la patria se originaba aquello que el mismo pontífice máximo, vuestro escogido (lo cual se debe repetir muchas veces) como el mejor de todos por el Senado de aquel tiempo sin ninguna discrepancia, consiguió que el Senado, que proyectaba la construcción de un teatro[35], se apease de ese proyecto y deseo. Y le persuadió con un discurso lleno de gravedad que no permitiesen que, sin sentirlo, se deslizaran en las viriles costumbres de su patria la molicie de Grecia, ni consintieran la exótica superfluidad, corruptora y destructora de la virtud romana. Tanto pudo su autoridad, que, movidos por sus palabras, los senadores prohibieron que, para adelante, se pusieran unos asientos provisionalmente allí juntados para contemplar los juegos, de los cuales ya había comenzado a hacer uso la ciudad. ¡Con cuánta diligencia hubiera éste desterrado de Roma los mismos juegos escénicos si osara oponerse a la autoridad de los que él pensaba ser dioses, ignorando que eran malos demonios o, si lo sabía, le parecía a él que antes se debían aplacar que menospreciar! Porque aún no se había declarado a los gentiles la doctrina del cielo, la cual, purificando el corazón con la fe, pudiera, con humilde piedad, volver el afecto humano a procurar las cosas celestiales o sobrenaturales y librarle de la tiranía de los soberbios demonios.

---

35 *Cavea teatri*, de que se habla en este lugar, es el área que había en medio del teatro, en la cual solían estar las sillas de los jinetes. Otras veces se emplea la palabra por el mismo lugar donde se sentaba el pueblo. Así Virgilio: *Hic totum caveae consessum ingentis*. Y también: *Consessu caveae magnis Circensibus actibus*. En este mismo sentido lo emplean Plauto, Lambino, Séneca, Tertuliano y San Juan Crisóstomo.

CAPÍTULO XXXII

De la institución de los juegos escénicos

Con todo, sabed los que no lo sabéis y advertid los que disimuláis no saberlo y murmuráis del que os vino a librar de todos los déspotas. Los juegos escénicos, espectáculos de torpezas y libertinaje de vanidades, fueron instituidos en Roma, no por los vicios de los hombres, sino por mandato de vuestros dioses. Más tolerable fuera que rindierais honores divinos a aquel Escipión que no que adoréis a dioses semejantes, porque aquellos dioses no eran mejores que su pontífice. Poned atención y advertencia si vuestro juicio, ebrio tanto tiempo de los errores que bebisteis, os permite pensar algo que sea sano. Los dioses, para acabar con la pestilencia de los cuerpos, mandaron que se les celebrasen los juegos escénicos. Vuestro pontífice, en cambio, para salvaguardar la pestilencia de las almas, prohibió que se construyese la escena. Si con alguna chispa de entendimiento dais más valor al alma que al cuerpo, elegid a quién debéis adorar. Y no por esto la epidemia corporal cesó, porque en un pueblo guerrero y avezado antes no más que a los juegos circenses, se introdujo la lasciva locura de las representaciones teatrales. Como previera la astucia de los espíritus nefandos que aquella pestilencia, a su debido tiempo, había de cesar, procuró desde este instante substituirla por otra más grave, que le da mucho más gusto, no en los cuerpos, sino en las costumbres. Esta, con tantas tinieblas, ofuscó los ánimos de los miserables y los afeó con tal deformidad, que aún ahora (que quizá será cosa increíble si viniera a noticia de nuestros descendientes), después de destruida Roma, los que estaban poseídos de esa pestilencia y, huyendo de allí, pudieron arribar a Cartago, diariamente y a porfía acuden a los teatros por su afición a estos juegos.

CAPÍTULO XXXIII

Vicios de los romanos que no enmendó la destrucción de la patria

¡Oh mentes amentes! ¿Qué error y, más que error, qué furor es éste tan grande, que, al paso que lloraban vuestra destrucción, según oímos, las naciones orientales y, con públicas demostraciones de llanto y de tristeza, las mayores ciudades que hay en los más remotos confines de la tierra, vosotros anduvieseis en busca de teatros y en ellos entraseis y los abarrota-

seis y cometiereis mayores desvaríos que antes? ¿Esta mancilla y peste de las almas, este derrumbamiento de la bondad y de la virtud temía en vosotros aquel Escipión cuando estorbaba la construcción de teatros, cuando intuía que la prosperidad fácilmente podía corromperos y pervertiros, cuando quería que no os vieseis libres del miedo de los enemigos? Pues no tenía él por dichosa a aquella república que mantenía las murallas en pie y las costumbres por el suelo. Pero en vosotros mucho más pudo el embeleso de los impíos demonios que la previsión de los hombres sensatos. De aquí procede que los males que hacéis no os los queréis imputar a vosotros, mientras que los males que padecéis los imputáis a los tiempos cristianos. En vuestra seguridad no pretendéis la paz de la república, sino la impunidad de vuestros desmanes. Viciados por la prosperidad, la adversidad no puede corregiros. Quería aquel Escipión que os pusiera miedo el enemigo, no fuera que corrieseis al regalo. Vosotros ni aun bajo los pies del enemigo atajasteis los regalos. Perdisteis el fruto de la tribulación, vinisteis a quedar misérrimos y permanecisteis pésimos.

CAPÍTULO XXXIV

La clemencia de Dios atemperó la destrucción de la Urbe

Y, con todo, el hecho de que viváis, es merced de Dios, que, perdonándoos, os advierte que os enmendéis, haciendo penitencia. El fue quien usó con vosotros, ¡ingratos!, de tanta misericordia, que escapasteis de las manos del enemigo, o so color de siervos suyos o en las capillas de los mártires. Refieren que Rómulo y Remo instituyeron un asilo en donde quienquiera que se acogiese quedase exento de todo daño, buscando con esto el aumento de la ciudad que fundaban. Maravilloso dechado que precedió en gloria de Cristo. Los destructores de Roma constituyeron esto mismo que antes habían instituido sus fundadores. Pero ¿qué tiene de particular, si ellos hicieron para suplir el número de sus ciudadanos lo mismo que hicieron éstos para conservar la multitud de sus enemigos?

CAPÍTULO XXXV

Hijos de la Iglesia que hay encubiertos entre los impíos. Falsos cristianos que hay dentro de la Iglesia

Estas y otras cosas semejantes, si más copiosamente y más cómodamente pudiere, responda a sus enemigos la familia redimida de Cristo Señor y la ciudad peregrina de Cristo Rey. Pues acuérdese que entre sus mismos enemigos están ocultos algunos que han de ser conciudadanos, porque no piense que es sin fruto, aun mientras anda entre ellos, que sufra a los que la odian hasta que, finalmente, se íes declaren y manifiesten[36]. Así como también la Ciudad de Dios, mientras peregrina en este mundo, contiene a algunos del número de aquellos que, estando unidos con ella por la comunión de los sacramentos, no se han de hallar con ella en la heredad eterna de los santos, que están ocultos en parte y en parte manifiestos y que, a una con los mismos enemigos, no vacilan en murmurar de Dios, cuyo sello ostentan, y que ora con ellos colman los teatros, ora con nosotros llenan las iglesias[37]. De la enmienda de algunos de estos tales mucho menos se debe desesperar, ya que entre los mismos manifestísimos adversarios se encubren amigos predestinados, desconocidos aún para sí mismos. Confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima, de cuyo nacimiento, progreso y debidos fines, cuanto Dios me ayudare, diré lo que pareciere a propósito para gloria de la Ciudad de Dios, la cual brillará mucho más comparada con sus contrarios.

---

[36] Las dos ciudades lindan entreveradas y mezcladas en esta peregrinación. La imagen del *homo peregrinus*, tan rica en la ideología agustiniana, tiene un sabor espiritual inigualable. El gran problema, tolerar a los malos, que acosan y acometen a los buenos, a los ciudadanos de la patria soberana, queda así muy atenuado. Al final se hará la distinción. ¡Qué bellos son los versos dedicados a esta discriminación en el *Psalmus contra Partem Donati!*

[37] La distinción entre cuerpo y alma de la Iglesia es evidente. Los hay que participan de los sacramentos, están en comunión con los fieles, pertenecen al cuerpo de la Iglesia y, sin embargo, no gozarán las moradas eternales. Son infieles a la fe que profesaron, porque ya colman con ellos los teatros, ya llenan con nosotros las iglesias.

CAPÍTULO XXXVI

¿Qué se ha de hacer en el siguiente discurso?

Pero todavía me quedan por decir algunas cosas contra aquellos que atribuyen las calamidades de la república romana a nuestra religión, que les prohíbe ofrecer sacrificios a sus dioses. Habré, pues, de hacer mención de todos cuantos males podrán ocurrir, o a mí me parecerán bastantes, que aquella ciudad soportó, o las provincias que pertenecían a su imperio, antes que sus sacrificios fueran prohibidos. Todos los cuales, sin duda, nos los atribuirían si tuvieran entonces noticia clara de nuestra religión, o les prohibiera así sus sacrílegos sacrificios. Luego tendré que demostrar por qué costumbres suyas y por qué causa el verdadero Dios, en cuya mano están todos los imperios, se dignó ayudarles para acrecentamiento del suyo, y cuán nula fue la ayuda que esos que juzgan dioses prestaron, y cuánto les hayan perjudicado con sus engaños. últimamente contra aquellos que, refutados y convencidos con evidentísimas pruebas, porfían en sostener que a los dioses se les debe culto no por los provechos de la vida presente, sino por los que se esperan después de la muerte. Cuestión ésta que, si no me engaño, será mucho más trabajosa y más digna de que se trate más a fondo, como que se disputará en ella contra los filósofos, y no cualesquiera filósofos, sino contra los que entre ellos han gozado de mayor fama, y en muchos puntos concuerdan con nosotros, conviene a saber, en lo de la inmortalidad del alma y en lo de la creación del mundo por el verdadero Dios y en su providencia, por la cual gobierna todo lo que creó[38]. Pero, por cuanto es también razón que los refutemos en aquello que sienten contra nosotros, no dejaré tampoco de dar satisfacción a este punto. Así, refutadas las impías contradicciones, según las fuerzas que Dios me diere, cimentaremos la Ciudad de Dios y la verdadera piedad y religión, mediante la cual exclusivamente y con verdad se nos promete la sempiterna bienaventuranza. Este sea, pues, el término de este libro, para comenzar por otro principio lo que tenemos ya dispuesto y trazado.

---

[38] La providencia de Dios abarca a todo lo creado. Esta es la fuerza que gobierna el mundo y la virtud que hace fácil la vida. Los destinos de la Providencia son el santo y seña de toda la creación. Sin Providencia, el mundo es un caos. Esta es la tesis que el gran Doctor va a sostener a través de toda la *Ciudad de Dios.*

LIBRO II

En él se inicia el discurso sobre los males que antes de Cristo, vigente aún el culto de los dioses falsos, padecieron los romanos. Y se prueba primero que se vieron colmados de males morales y de vicios del alma, únicos o principales que deben considerarse tales, procurándolo así los dioses falsos, pero no librándolos de ellos.

CAPÍTULO I

Norma que por necesidad debe seguirse en este tratado

Si el sentido estragado del hombre no osara oponerse a la razón de la verdad evidente, sino que sometiera su dolencia a la doctrina sana como a medicina hasta que, con la ayuda divina, recabada con la fe de la piedad, cobrara la salud, no serían necesarias muchas razones a los que sienten bien y declaran sus sentencias con palabras eficaces para convencer cualquier error de los que opinan vanamente lo contrario. Mas ahora que la mayor y más pestilencial enfermedad de los ánimos ignorantes es el defender, como si fueran la misma verdad y razón, sus insensatos extravíos, aun después de haberles dado todas las razones que un hombre debe a otro hombre, ya porque su ceguera no les permite ver ni aun lo manifiesto, ya porque su terquísima obstinación no admite aquello que ve, es necesario abundar en palabras aun en las cosas claras, como si las propusiéramos no a los que tienen ojos para verlas, sino a los que andan a tientas y a ojos cerrados para que las toquen de algún modo. ¿Qué fin tendrían las disputas y

qué tasa las palabras si creyésemos que hay que responder a los que siempre nos responden? Puesto que quienes o no pueden entender lo que decimos o son tan duros por la repugnancia de su juicio, que, entendiendo, no obedecen, *replican,* como está escrito, y *hablan iniquidad* y son infatigablemente vanos. Y es que, si quisiéramos refutar sus contradicciones, cuantas veces se proponen con frente altiva descuidar lo que dicen al oponerse a nuestras disputas, sería cuestión de nunca acabar, penosa y sin fruto. Por ende, querría que ni tú, hijo mío Marcelino, ni otros, a quienes este mi trabajo sea útil y liberal en la caridad de Cristo, fueseis tales jueces de mis escritos como los que, en oyendo contradecir algo de lo que han leído, echan de menos siempre la respuesta, no sea que vengáis a ser semejantes a aquellas mujerzuelas de que hace mención el Apóstol, *que andan siempre aprendiendo y jamás arriban al conocimiento de la verdad.*

CAPÍTULO II

De lo tratado en el primer libro

En el libro anterior, habiéndome propuesto tratar de la Ciudad de Dios, motivo por el cual he tomado con su ayuda esta obra en mis manos, lo primero se me ofreció responder a los que atribuyen estas guerras en las que se deshace el mundo, y en especial la actual destrucción de Roma por los bárbaros, a la religión cristiana, que les prohíbe la servidumbre a los demonios con sus nefandos sacrificios. Debían atribuir más bien a Cristo el que, por su nombre, contra el estilo y la costumbre de las guerras, les concedieron los bárbaros lugares religiosos y capaces donde se pudiesen refugiar libremente. Y en muchas cosas de tal modo respetaron el culto dado a Cristo, no sólo el verdadero, sino también el fingido por temor, que juzgaron que les era ilícito aquello que por derecho de guerra les estaba permitido hacer contra ellos. De aquí surgió la pregunta: ¿Por qué los beneficios divinos se extendieron también a impíos e ingratos, y asimismo por qué las asperezas, llevadas a cabo sañudamente por los enemigos, atribularon a justos y pecadores al mismo tiempo? Para dar solución, como lo exige la presente obra, a esta pregunta, que incluye otras muchas (en todas las cotidianas mercedes de Dios o calamidades de los hombres que en mezcolanza o indiscriminadamente acaecen a buenos y a malos, y que suele turbar a muchos), me detuve un poco, en especial para consolar a las santas y piadosamente castas mujeres en las que el enemigo perpetró violencia, lasti-

mando su pudor, sin conseguir robarles la firmeza de su honestidad, para que no les hastíe la vida a quienes no tienen motivos para arrepentirse de ninguna maldad. Luego pasé a decir algo contra aquellos que insultan con insolentísima desvergüenza a los cristianos afectados por aquellas calamidades, y principalmente el pudor de aquellas mujeres ultrajadas, aunque castas y santas. Ellos son los más depravados e irreverentes, enormemente degenerados de aquellos romanos de quienes se encarecen muchas alabanzas y cuyos nombres registra la historia, siendo así que ellos son los más encarnizados enemigos de su gloria.

Habían fundado y acrecentado a Roma los antiguos con su trabajo, y éstos la han tornado, cuando estaba aún en pie, más abominable que estando derruida. En su ruina cayeron las piedras y los maderos, mientras que en vida de éstos cayeron todas las fortalezas y los ornatos, no de los muros, sino de las costumbres, ardiendo sus corazones con concupiscencias más perjudiciales que el fuego en que ardían los edificios de aquella ciudad. Y con esto concluí el primer libro. En adelante me propuse hacer la relación de las calamidades que ha padecido la ciudad desde sus orígenes, ya en sí misma, ya en las provincias por ella sojuzgadas. Todo esto lo hubieran atribuido a la religión cristiana si entonces la doctrina evangélica hubiese hecho acto de presencia, predicando con libertad contra sus falsos y engañosos dioses.

Capítulo III

Empleo que se ha de hacer de la historia para demostrar los males que sobrevinieron a los romanos, cuando daban culto a los dioses, antes que se propagara la religión cristiana

Repara, sin embargo, que, al referir estas cosas, estoy tratando aún con los ignorantes, cuya ignorancia dio origen a aquel proverbio común: «Falta la lluvia, la culpa es de los cristianos»[39]. Hay otros que, instruidos en los estudios liberales, son aficionados a la historia, por la que con suma facilidad llegan al conocimiento de esto. Mas, por malquistarnos con las

[39] Este mismo proverbio lo enuncia más ampliamente en la Enarración al salmo 81 (n.1). Significa este aforismo que cualquier cosa desagradable que ocurriera se la imputaban a los cristianos. Ya Tertuliano lo había expresado, aunque con otros términos.

turbas ignorantes, disimulan su conocimiento y se empeñan en afianzar en el vulgo la creencia de que las calamidades con que es necesario que el género humano sea afligido en ciertos lugares y tiempos, acaecen por causa del nombre cristiano, que con grande fama y plausible celebridad se extiende por todas partes con menoscabo de sus dioses. Recuerden, pues, con nosotros las calamidades que humillaron de mil modos al Imperio romano antes de la venida de Cristo en carne, antes de que su nombre alcanzase entre todas las gentes la gloria que en vano envidian. Y excusen, si pueden, en esto a sus dioses, si es que les dan culto para verse libres de padecer estos males, de los cuales, si ahora han padecido algunos, pretenden inculparnos a nosotros. ¿Por qué permitieron que sucediese a sus adoradores lo que luego voy a decir, aun antes de que les ofendiese el nombre de Cristo, ya revelado, y proscribiese sus sacrificios?

Capítulo IV

Que jamás recibieron de sus dioses quienes les rendían culto precepto alguno de virtud y que en sus fiestas les representaban deshonestidades

En primer término, ¿por qué no se preocuparon sus dioses de que no tuvieran costumbres tan depravadas? Justamente, pues, el verdadero Dios no hizo caso de quienes no le tributaban culto. Empero, aquellos dioses de cuyo culto lamentan verse privados estos ingratísimos hombres, ¿por qué no establecieron leyes para el bien vivir de sus adoradores? Digno era, sin duda, que, así como éstos cuidaban de las cosas sagradas de aquéllos, aquéllos cuidasen de las obras de éstos.

Pero responden que cada uno es malo por voluntad propia. ¿Quién osará negarlo? Con todo, incumbencia era de los dioses, de quienes se aconsejaban, no ocultar al pueblo, que les veneraba, las normas del bien vivir, sino más bien exponérselas con claridad, reconviniéndoles por los moralistas y reprendiendo a los que las quebrantasen, amenazando en público con penas a los transgresores y prometiendo recompensas a los que las cumplieran. ¿Cuándo resonó jamás esto con voz tan clara y elevada en los templos de los dioses aquellos? También nosotros concurríamos alguna

que otra vez en nuestra mocedad a los juegos y espectáculos sacrílegos[40]; contemplábamos a los luchadores como endemoniados; oíamos a los ejecutores de sinfonías, holgábamos con los juegos infames celebrados en loor de los dioses y diosas, de la virgen Celeste y de Berecintia[41], madre de todos ellos. Ante la litera de ésta, los más ruines histriones, el día solemne de su ablución, cantaban tales obscenidades cuales no sería decoroso que las oyera no digo la madre de los dioses, sino la madre de cualquiera de los senadores o de cualquiera persona honesta, ni siquiera la madre de los mismos histriones. Pues tiene un no sé qué el pudor humano para con los padres, que ni aun la misma depravación lo puede quitar. Los mismos histriones que se avergonzarían de representar en sus casas, a modo de ensayo, aquellas torpezas en dichos y hechos en presencia de sus madres, las representaban en público delante de la madre de los dioses. Y las contemplaba y oía una densa multitud de uno y otro sexo, que, si movida por la curiosidad pudo en torno suyo acomodarse, debió al menos dispersarse, ofendida su castidad[42].

¿Qué serán los sacrilegios, si éstos son los sacrificios? ¿Qué será la profanación, si esto es la ablución? Y a esto se llama Fércula[43], como celebración de un convite en los que los inmundos demonios se ceban en sus propios maniares. Pues ¿quién hay que no vea de qué ralea son estos espí-

---

40 Recuerda esto en el libro III de las *Confesiones* (c.2 n.2): *Rapiebant me spectacula theatrica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei.* En el capítulo 7, n.lls. del libro VI, vuelve otra vez a recordarlo. La experiencia le había enseñado lo nefando y horrendo que se representaba en aquellos lugares de libertinaje y obscenidad. Ahora no podían argüirle por ese flanco, porque de ese pie no cojeaba Agustín.

41 Riber, siguiendo a Vives, ha traducido la *celeste Berecintia.* En realidad, creemos que son dos diosas distintas, y así lo hemos supuesto siguiendo a Leonardo Coqueo. La diosa Celeste, virgen, es la que se veneraba en Africa principalmente: *Cada provincia y cada ciudad tiene* su *Dios, como Africa a Celeste* (*Apologético* c.24). Coqueo da una larga fila de citas para probar la autenticidad de esta diosa, es decir, para probar que se diferencia de Berecintia. Esta es llamada por otro nombre Cibeles, Rea; es la madre de los dioses y, por tanto, no virgen, como la diosa Celeste. Véase el comentario de Leonardo Coqueo y de Luis Vives a este pasaje.

42 El pudor natural así lo exigía. Las acciones y los meneos que ante la bella diosa se exhibían eran torpes y susceptibles de avergonzar al más desvergonzado mozalbete, y, sin embargo, todo el público se acordonaba en torno a aquellos misterios. Agustín extrae de aquí un argumento para negar que los dioses pudieran dar normas de moralidad, puesto que pedían de sus adoradores tales desmanes.

43 Se denomina *fercula* lo que se ponía sobre la mesa para ser comido en un gran banquete.

ritus que se deleitan con tales obscenidades, a no ser o el que ignora por completo que existen tales demonios inmundos, que engañan a las gentes so color de dioses, o el que vive de tal manera que antes que al verdadero Dios desea tener propicios a estos dioses y temerlos enojados?

CAPÍTULO V

Obscenidades con que la madre de los dioses es honrada por sus devotos

De ninguna manera querría yo tener por jueces en esta causa a estos que se afanan más por holgarse en los vicios de tan depravada conducta que por luchar contra ellos, sino al mismo Escipión Nasica[44], a quien el Senado designó como varón de más recia virtud. Este recibió en sus manos la estatua de este mismo demonio y la introdujo en la Urbe. Y él nos diría si deseaba que su madre prestase tantos servicios a la república, que se le decretaran honores divinos, conforme consta que griegos y romanos y otras naciones decretaron a algunos mortales de cuyos beneficios tenían gran estimación, creyendo que, hechos inmortales, serían ya recibidos en el número de los dioses. Sin duda alguna, si ello fuera posible, hubiera deseado tal felicidad para su madre. Mas si a continuación le preguntáramos si le agradaría que entre los honores divinos se contasen aquellas deshonestidades, ¿no hubiera contestado que antes preferiría que su madre se viese tendida y muerta, sin ningún sentido, que, deificada, viviese para escuchar tales cosas? ¡Lejos de nosotros pensar que un senador del pueblo romano, poseído de la idea de no permitir que se edificara un teatro en la patria de los hombres fuertes, quisiera que su madre fuese reverenciada como diosa con tales ceremonias y dichos, que lastimarían aun su dignidad de matrona![45] Ni en manera alguna se persuadiría que la dignidad divina trocase tan radicalmente la verecundia de mujer tan loable, que sus devotos la invocasen con honras tales, que cuando alternaba con los mortales y se echasen en rostro tales denuestos, si, oyéndolos, no se tapase los oídos y se

---

[44] De él se hace referencia hartas veces en la obra, y ya hemos hecho notar algo de sus hazañas en el libro 1.

[45] La decencia filial y el amor no podían permitir tales desvergüenzas. San Agustín, con su fina psicología, tenía bien arraigada en su corazón la fidelidad y la reverencia a los padres. En este pasaje acude a esto para argüir con la experiencia en la mano.

hurtase de allí, se ruborizarían por ella sus deudos, su marido y sus hijos. Y así fue cómo tal madre de los dioses, que se correría de tenerla por madre el más perdido de los hombres, para apoderarse de las mentes romanas, buscó al mejor de los mortales, no para hacerlo tal con sus avisos y su ayuda, sino para embelesarlo con sus engaños, asemejándose así a aquella mujer de la que está escrito: *La mujer cautiva las preciosas almas de los hombres*. El fin era que aquel ánimo que tenía un excelente natural, engreído con este testimonio, en apariencia divino, y teniéndose él en verdad por el mejor, no buscase la verdadera piedad y religión, sin la cual todo ingenio, aun el más loable, con la soberbia se desvanece y despeña. ¿Cómo, pues, sino insidiosamente, había la diosa de buscar a un tan gran hombre de bien, puesto que busca con sus sagradas ceremonias tales cosas cuales en sus convites rechazan las personas más morigeradas?

CAPÍTULO VI

Los dioses de los paganos jamás establecieron una doctrina para el recto vivir

De aquí es que aquellas divinidades no cuidaran de la vida y de las costumbres de las ciudades y de los pueblos de que recibían culto, consintiendo que, sin aviso amenazador alguno, se fuesen pervirtiendo e hinchándose de estas horrendas y detestables plagas, que se ceban, no en el campo ni en la viña, no en la casa ni en la fortuna, ni, finalmente, en el cuerpo, que está subordinado a la mente, sino en la propia mente, en el propio ánimo, que señorea la carne. Y si lo prohibían, demuéstrese antes y pruébese. Y no fanfarroneen con no sé qué susurros vertidos en los oídos de unos pocos y dictados por una especie de religión misteriosa, en los que se aprende la bondad y la santidad de vida. Antes señálense y cítense los lugares consagrados a tales reuniones, no donde se celebraban los juegos con obscenos cantos e histriónicas posturas ni donde se celebraban las fiestas *fugiales*[46], suelto el freno a toda clase de libertinaje, fiestas fugiales en verdad, pero del pudor y de la honestidad, sino donde el pueblo oyese lo que los dioses mandaban para sofrenar la avaricia, para quebrantar la am-

---

[46] Fiestas que se instituyeron en memoria de la expulsión de los reyes y de la liberación de la república, que sé celebraban en el mes de febrero, luego de clausuradas las fiestas Terminales. Agustín alude a la significación del nombre cuando dice: *Fugalia pudoris et honestatis*.

bición, para enfrenar la lujuria, adonde los míseros aprendiesen lo que Persio, a modo de reprensión, dice que debe ser aprendido:

> Aprended, ¡oh míseros!, y remontaos a las causas de las cosas. Aprended qué somos y para qué hemos sido engendrados a la vida, Cuál es el orden impuesto, dónde y de qué punto la rueda ha de describir la curva que blandamente rodea la meta. Aprended la moderación en las riquezas, la licitud en los deseos, la utilidad de la moneda, áspera aún del puño; la cuantía de lo que cumple dar a la patria y a los deudos. Aprended lo que Dios te ordenó que fueras y en qué zona de la humanidad fuiste colocado.

Dígasenos en qué lugares solían explicarse estos preceptos del magisterio de los dioses y adonde acudían a oírlos con frecuencia los pueblos que los adoraban, así como nosotros mostramos las iglesias, destinadas a eso, doquiera se extiende la religión cristiana.

CAPÍTULO VII

Son inútiles los inventos filosóficos sin la autoridad divina, siendo así que a cualquiera propenso al vicio más le mueve lo que hicieron los dioses que lo que los hombres con sus lucubraciones averiguaron

¿Nos recordarán, por ventura, las escuelas y las disputas de los filósofos? En primer lugar, he de decir que no son romanas, sino griegas. Que, si ahora ya son romanas por haber sido Grecia reducida a provincia romana, no son preceptos de los dioses, sino invenciones de los hombres. Estos, naturalmente dotados de ingenios sutilísimos, se esforzaron por descubrir qué encubría la naturaleza física, qué ha de apetecerse o evitarse en la conducta, qué se seguía en las mismas leyes del discurrir con certera conexión, o qué no se seguía, o qué contradecía a aquello[47]. Y algunos de ellos, en cuanto Dios les prestó ayuda, descubrieron grandes cosas. Sin embargo, en

---

[47] Es cierto que la filosofía romana procede de los griegos. De ellos recibieron también sus leyes y su civilización. Este es el primer argumento. Por otra parte, no son preceptos de los dioses, sino invenciones de hombres ingeniosos y sutilísimos, como eran los griegos. Estas tres partes a que aquí se refiere son aquellas tres en que más adelante, en el libro VIII, dirá que dividieron los platónicos, mejor Platón, la filosofía, en *Lógica*, *Física* y *Etica*.

cuanto su condición de hombres les fue estorbo, desbarraron, especialmente porque la divina Providencia resistía a su orgullo con razón, para mostrarnos, con el cotejo de éstos, que el camino de la religión parte de la humildad y se eleva hasta el cielo. Este punto será más adelante objeto de nuestra discusión, si ésta es la voluntad del Dios verdadero.

Si los filósofos, empero, descubrieron alguna senda para vivir bien y alcanzar la bienaventuranza, ¡con cuánta más razón se les decretaran honores divinos! ¡Cuánto mejor y con cuánta más decencia se leyeran en el templo de Platón sus libros que en los templos de los demonios se castrasen los sacerdotes *galos*[48], se consagraran los bardajes, y todo lo demás de cruel y torpe, o de torpemente cruel y cruelmente torpe, que suele practicarse en las ceremonias de semejantes divinidades! ¡Cuánto más importara, para enseñar la justicia a la juventud, la pública recitación de las leyes de los dioses que la vana alabanza de las leyes y constituciones de los antepasados![49] Todos los adoradores de dioses tales, así que los tienta la libido «inficionada de fogoso veneno», como dice Persio, se preocupan más de los hechos de Júpiter que de las enseñanzas de Platón o de las opiniones de Catón. Por ende, en Terencio, un mozo vicioso mira una tabla colgada de la pared

> donde estaba pintado aquel paso que refiere cómo Júpiter llovió en el regazo de Danae un rocío de oro.

Y se cobija en una autoridad tan autorizada como ésta para su torpeza, jactándose de que en ella remedaba a un dios:

> Y ¡a qué dios!, dice. A aquel que hace temblar con su tronido los alcázares del cielo, Y yo, hombrecillo, ¿no lo había de hacer? Lo hice, sí, y de la mejor gana.

---

48 Eran los sacerdotes de Berecintia o Cibeles, previamente desvirilizados. Según Herodiano, se llamaron así del río Galo, de Galacia.

49 Una apreciación formativa digna de colocarse en el frontispicio de todos los educadores. El joven no necesita más que la paz y convicción de la buena conciencia, el saber andar por los caminos de Dios, viajando por el áspero camino de la vida. El decir a los jóvenes el tan desacreditado «en nuestro tiempo» es la segur puesta al árbol de la formación. ¡Qué bien entendía esto el mejor pedagogo que han conocido los siglos, y cuánto se olvida en nuestros días!

CAPÍTULO VIII

De los juegos escénicos, en los que los dioses no se enojan, antes se aplacan con la relación de sus torpezas

Pero esto no se enseña en las solemnidades de los dioses, sino en las fábulas de los poetas. Yo no quiero decir si aquello místico es más vergonzoso que esto teatral. Digo solamente que a los que esto niegan les sale al paso la historia, diciendo que aquellos mismos juegos en los que campean las ficciones de los poetas no los introdujeron los romanos en los cultos de sus dioses por un obsequio de ignorancia, sino que los dioses mismos hicieron que solemnemente se les tributasen y se les consagrasen en honra suya con órdenes rigurosas y extorsivas. Esto traté brevemente en el libro primero. Como arreciase una feroz pestilencia, los pontífices instituyeron por sí mismos los juegos escénicos en Roma. ¿Quién habrá, pues, que, al pensar en su plan de vida, no piense que debe seguir antes lo que suele, representarse en los juegos, instituidos por autoridad divina, que aquello otro que comúnmente se prescribe en las leyes dictadas por consejo humano? Si los poetas falsamente representaron a Júpiter adúltero, siendo los dioses verdaderamente castos, debieron éstos enojarse y castigar, no su olvido, sino solamente la bellaca realización de tales juegos humanos. Lo más tolerable en los juegos escénicos son las comedias y las tragedias, o sea, las farsas de los poetas compuestas para representarse en los juegos con muchas cosas torpes, pero al menos sin ninguna procacidad verbal, como muchas otras, que aun en los estudios que se llaman honestos y liberales, los viejos obligan a los niños a que las lean y aprendan.

CAPÍTULO IX

Opinión de los antiguos romanos acerca de la represión de las ciencias poéticas que los griegos, siguiendo el parecer de los dioses, querían que fueran libres

Lo que los romanos antiguos sintieron de esto nos lo dice Cicerón en los libros sobre la *República*[50], donde Escipión[51], en acalorada disputa, di-

---

[50] Cicerón, como celoso velador por el bienestar de la república, escribió una obra sobre la misma, en la que se contienen las leyes que la regían. De esta obra sólo

ce: «Si el modo de vivir no lo consintiera, en ningún tiempo podrían representar las comedias en los teatros sus torpezas». Y los griegos más antiguos conservaron ciertamente alguna conveniencia en su viciosa opinión, porque, entre ellos, la ley permitía que la comedia refiriese nominativamente lo que quisiese y de quien quisiese. Y como en los mismos libros dice el Africano[52]: «¿A quién no hostigó? ¿A quién no vejó? ¿A quién perdonó? En buena hora lastimó a hombres plebeyos, ímprobos y sediciosos de la república, como Cleón, Cleofonte e Hipérbolo»[53]. «Pasemos por esto, dice, aunque mejor fuera que a tales ciudadanos los reprendiera el censor que el poeta. Pero ultrajar en verso y representar en escena a Pericles, luego de haber gobernado muchos años su ciudad en paz y en guerra con autoridad suma, no fue más decoroso, dijo, que si nuestro Plauto o nuestro Nevio quisieran denigrar a Publio y a Cneo Escipión, o Cecilio a Marco Catón»[54]. Y añade después: «Al revés; nuestras doce tablas, que tan pocas cosas sancionaron con pena capital, pensaron que ésta debía establecerse contra el que cantare o compusiese versos que redundasen en infamia o deslustre de otros. Muy bien. Debemos tener nuestra vida expuesta a la sentencia de los magistrados y a sus legítimas decisiones, y no a las genialidades de los poetas, ni debemos oír injuria sino amparados por la ley, que nos permita responder y defendernos en justicia». Esto me pareció bien sacar a la letra del cuarto libro sobre la *República* de Cicerón, omitiendo, para mejor inteligencia, algunas cosas o mudándolas ligeramente. Porque importa mucho para el caso que voy a explicar, si puedo. Dice a continuación otras cosas y concluye este pasaje de manera que muestra que a los romanos antiguos les desagradaba que una persona viva fuera alabada o vituperada en escena. Mas, como dije, aunque con más insolencia, pero tam-

---

quedan los fragmentos que se conservan en las varias citaciones hechas por San Agustín.

[51] Este Escipión introducido por Cicerón en sus disputas es Escipión Emiliano, que fue agregado a la familia de los Escipiones y fue el destructor de Numancia y de Cartago.

[52] Este mismo Escipión recibió el sobrenombre de *el Africano*, por haber vencido y ganado el Africa para el Imperio romano (*De civ. Dei* X 21).

[53] Cleón, no tolerando la paz con ánimo resignado en Grecia, se opuso en primer lugar a Nicias y a todos los estudiosos vigilantes de la salud de la República. Cleofontes fue un arengador sedicioso y turbulento. Hipérbolo es considerado como el hombre más sucio, cruel e impudente, que tiñó la ciudad entera de su ignomnia. De estos tres dan noticia Aristófanes, Plutarco, Tucídides y Aristóteles.

[54] Plauto fue un poeta cómico, al igual que Cecilio, galo de nación. Este último es llamado por Cicerón *malum latinitatis auctorem.* Los otros tres son ya conocidos en la historia de Roma por las gloriosas hazañas llevadas a cabo.

bién con mayor conveniencia, quisieron los griegos que esto les fuera lícito en viendo que a sus dioses les eran aceptables y gratos los baldones, en las fábulas escénicas, no sólo de los hombres, sino también de los mismos dioses, bien fuesen creaciones de los poetas, bien se hiciera mención de ruindades reales, representándolas en los teatros. ¡Ojalá a sus adoradores pareciesen sólo dignas de ser leídas, pero no imitadas! Porque fue excesivo orgullo respetar la fama de los principales de la ciudad y de los ciudadanos, no queriendo las divinidades que se respetase la suya propia.

CAPÍTULO X

Con qué artera malicia quieren los demonios que de ellos se cuenten crímenes falsos o verdaderos

Por lo que aducen en su defensa, que no es verdad aquello que dicen contra sus dioses, sino falso y fingido, por esto mismo es mayor mal si se pone la mira en la piedad religiosa. Y si consideras la malicia de los demonios, ¿qué cosa hay más astuta y habilidosa para engañar? Cuando un ultraje se echa en cara a un príncipe bueno y útil para la patria, ¿acaso no es tanto más indigno cuanto más remoto está de la verdad *y* más ajeno a su vida? ¿Qué suplicios serán, pues, suficientes cuando a Dios se inflige una injuria tan bellaca y tan insigne? Pero los malignos espíritus, que éstos piensan ser dioses, quieren que de ellos se pregonen aun las bellaquerías que no cometieron, siempre que con esas opiniones, a guisa de redes, envuelvan las mentes humanas y las arrastren consigo al predestinado suplicio. Y esto ora las cometieren hombres que huelgan sean tenidos por dioses los que con los humanos errores se deleitan y, a fin de que los adoren también a ellos por tales, se entremeten con mil artimañas nocivas y falaces; ora aquellos crímenes en verdad no fueren de ningún hombre. Con todo, los falacísimos espíritus admiten de buena gana que se finjan de las divinidades, para que parezca asaz idónea su autoridad, como descendida del cielo a la tierra, para perpetrar infamias y torpezas. Sintiéndose, pues, los griegos esclavos de tales divinidades, en medio de tantos y de tales oprobios como llevaron a las tablas, les pareció que los poetas de ningún modo debían respetarlos ora deseosos de asemejarse aún en esto a sus dioses, ora temerosos de que, recabando para sí mismos una mejor reputación, y de este modo prefiriéndose a ellos, les provocasen a enojo.

CAPÍTULO XI

De los autores y actores, que entre los griegos eran admitidos al gobierno de la república, porque les pareció que no era razón despreciar a los hombres por cuyo medio aplacaban a los dioses

A esta misma conveniencia se reduce el que juzgaran dignos de este no pequeño honor de la ciudadanía a los autores y actores de estas farsas. Pues, como se refiere en el susodicho libro sobre la *República*, Esquines Ateniense, varón elocuentísimo, después de haber representado tragedias en su mocedad, se encargó del gobierno de la república. Y hartas veces los atenienses enviaron a Aristodemo, tragediante también, como embajador al rey Filipo sobre negocios gravísimos de paz y de guerra. No les parecía razonable, viendo que aquellas mismas artes y aquellos mismos juegos eran aceptados por sus dioses, poner en la condición y número de los infames a quienes los representaban. Esto lo hicieron los griegos torpemente, pero en absoluta congruencia con sus dioses. No se atrevieron a eximir la vida de los ciudadanos de las mordaces lenguas de los poetas y de los histriones, de quienes veían que la vida de los dioses, con su aquiescencia y complacencia, era reprendida. A los mismos hombres que representaban en los teatros esas obras, que habían conocido resultaban gratas a los dioses a quienes servían, no los creyeron dignos de ser desdeñados en la ciudad, sino de ser honrados grandemente. En efecto, ¿qué motivos podían hallarse para honrar a los sacerdotes, por cuyo medio ofrecían víctimas gratas a los dioses, y tener por oprobiosos a los actores, que habían aprendido, por orden de los dioses, a rendir aquel agasajo u honor, reclamándoselo, y si no, enojándose éstos? Y ello especialmente porque Laheón[55], a quien proclaman el más ducho en estas materias, distingue también con esa diversidad de culto a los dioses buenos de los malos, afirmando que los malos se aplacan con sangre y con fúnebres súplicas, y los buenos con obsequios alegres y festivos, como son, según él, los juegos, banquetes y lectisternios[56].

---

[55] Tres fueron los Labeones, jurisconsultos famosos; el más celebrado de todos fue Antistio Labeón, que vivió en la confianza de Augusto César. Su pericia se extendía a todo género de antigüedades. A éste se refiere Agustin y de él dan fe Suetonio y Agelio.

[56] Explica la palabra en el *De civ. Dei* (1.3 c.17 n.2). Se llamaban así porque en ellos se tendían en el suelo unos lechos en honor de los dioses.

Cuál sea todo ello, más tarde, si Dios quiere, lo declararemos con discernimiento. Ahora, por lo que hace al propósito de lo que vamos tratando, he decir que, ora atribuyan a todos los dioses, como si fueran buenas, todas las cosas sin distinción (pues no parece bien que unos dioses sean malos, siendo, con mejor acuerdo, todos ellos malos, por ser espíritus inmundos), ora les sirvan como le pareció a Labeón, con determinado discernimiento, a aquéllos con aquellas ceremonias y a éstos con éstas, muy razonablemente los griegos tienen a entrambos por honrados: A los sacerdotes, por cuyo medio se les ofrecen las víctimas, y a los actores, por los que se les representan juegos. Así no se les convencerá de que hacen injuria a todos los dioses, si es que los juegos son gratos a todos, o, lo que fuera más indigno, a solos aquellos que tienen por buenos, si solos éstos son aficionados a los mismos.

CAPÍTULO XII

Los romanos, quitando a los poetas la libertad contra los hombres que contra los dioses les habían otorgado, pensaron de sí mejor que de sus dioses

Los romanos, empero, como en la susodicha disputa sobre la *República* se gloría Escipión, no quisieron tener expuestas su vida y su fama a los baldones de los poetas, estableciendo pena capital contra el que osara componer semejante poesía. Pena esta que con harto buen sentido establecieron para sí propios, pero con soberbia irreligiosidad para sus dioses. De ellos, como supieran que llevaban, no sólo con paciencia, sino muy a gusto, los baldones y afrentas lacerantes de los poetas, se conceptuaron a sí mismos antes que a ellos por no merecedores de vejámenes tales, y se abroquelaron con una ley, al paso que mezclaron en sus mismas solemnidades el desdoro de sus dioses. Pues qué, ¡oh Escipión!, ¿tú elogias el veto de esa licencia a los poetas para que a ninguno de los romanos se le inflija oprobio, viendo que no han dispensado de ella a vuestros dioses? ¿Te pareció que debía hacerse más estima de vuestro Senado que del Capitolio, o mejor, de sola Roma que del cielo todo, prohibiendo con una ley a los poetas que ejercitasen su lengua maldiciente contra tus ciudadanos y que disparasen seguros tantos denuestos contra tus dioses, sin la prohibición de ningún senador, de ningún censor, de ningún príncipe, de ningún pontífice? Indigno fue, sin duda, que Plauto o Nevio maldijesen de Publio o Cneo

Escipión o que de M. Catón maldijese Cecilio. Y ¿fue digno que vuestro Terencio, con la bellaquería de Júpiter, óptimo y máximo, concitase la incontinencia de la mocedad?

Capítulo XIII

Debieran haber entendido los romanos que los dioses suyos, que holgaban ser honrados con tan torpes juegos, eran indignos de culto divino

Si viviera, quizá me daría esta respuesta: ¿Cómo habríamos nosotros de rehusar la impunidad de aquello que los dioses mismos quisieron que fuera sagrado, cuando no sólo fueron ellos quienes en las costumbres romanas introdujeron los juegos escénicos, donde se celebran tales cosas, se dicen y se representan, sino también quienes ordenaron que se les dedicarán e hicieran en honra suya? ¿Por qué, pues, por eso mismo, no entendieron que no eran verdaderos dioses, ni siquiera dignos, aquellos a quienes la república tributaba honores divinos? Porque a quien no fuera razonable ni menos aún conveniente darles culto, si desearan la representación de juegos insultantes para los romanos, ¿cómo pudo pensar, pregunto, que debían ser objeto de culto? ¿Cómo no se coligió que eran espíritus detestables que, por afán de engañar, les pidieron que entre sus agasajos enalteciesen sus abominaciones? Y también los romanos, aun cuando oprimidos por tan dañosa superstición, que adoraban como dioses a quienes veían haber querido que les consagrasen las torpezas escénicas, con todo, acordándose de su dignidad y decoro, de ninguna manera honraron, al estilo de los griegos, a los actores de tales fábulas, sino que, como Escipión se expresa, según Cicerón, «teniendo por ignominia el arte farandulero y todo el teatro, quisieron que los hombres de esta profesión no sólo no gozasen de la estimación de los demás ciudadanos, sino que por nota del censor fuesen excluidos de su tribu»[57]. ¡Prudencia verdaderamente ejemplar y digna de que se cuente entre las alabanzas de los romanos! Pero yo querría que fuera consecuente consigo misma y se imitara a sí misma. He aquí cómo acertadamente a quienquiera de los ciudadanos romanos que hubiese elegido ser cómico, no solamente se le negaba acceso a todo honor, sino que, por

57 Excluir a uno de su tribu era la pena que se imponía a los plebeyos hasta rebajarles toda la dignidad que les competía. También a los magnates se les imponía, haciéndoles descender de una tribu superior a otra más vil y despreciable.

la nota del censor, inexorablemente se le prohibía permanecer en su propia tribu. ¡Oh espíritu de la ciudad, ávido de gloria y auténticamente romano!

Pero respóndaseme: ¿Por qué razón congruente los hombres de teatro son repelidos de todo honor y los juegos escénicos forman parte de los honores divinos? Por largo tiempo, la virtud romana desconoció las artes del teatro[58]. Si se las hubieran buscado para entretenimiento del placer humano, se hubieran introducido por el relajamiento de las costumbres sociales. Los dioses pidieron para sí tales exhibiciones. ¿Cómo, pues, se repudia al cómico, por quien dios es servido? ¿Y con qué cara se infama al actor de las torpezas escénicas, si se adora al exactor? En esta controversia se conciertan los griegos y los romanos. Los griegos piensan que hacen bien en honrar a los hombres de teatro, porque rinden culto a los dioses, que piden juegos escénicos. Y los romanos, en cambio, no permiten que de la canalla histriónica padezca desdoro aun la tribu plebeya, cuanto menos la curia senatorial. En tal desavenencia resuelve la cuestión este argumento: Los griegos proponen: Si se ha de dar culto a tales dioses, sin duda han de ser honrados también tales hombres. Resumen los romanos: Es así que en modo alguno deben honrarse tales hombres. Y los cristianos concluyen: Luego en manera alguna se ha de dar culto a tales dioses.

CAPÍTULO XIV

Fue mejor Platón, no dando lugar en su ciudad, bien morigerada, a los poetas, que esos dioses que quisieron ser honrados con juegos escénicos

1. A continuación pregunto yo: Esos mismos poetas que tales fábulas componen, prohibidos por una ley de las doce Tablas de lastimar la fama de los ciudadanos, ¿por qué, cuando asestan contra los dioses tan ignominiosos baldones, no son tenidos por infames como los actores? ¿Cabe en razón y justicia que sean infamados los actores de poéticas ficciones y de dioses cubiertos de ignominia, y sean, en cambio, honrados los autores? ¿Por ventura se ha de adjudicar más bien la palma al griego Platón, que, organizando en su mente una ciudad ideal, creyó que debían ser expulsados de ella los poetas, como enemigos de la verdad? Este llevó con indig-

---

[58] Este período de tiempo duró unos cuatrocientos años, pues, según Livio, fueron introducidos el año 392 después de la fundación de Roma.

nación las injurias que se hacían a los dioses y no se avino a que los ánimos de los ciudadanos se entregasen y corrompiesen con ficciones.

Coteja ahora la humanidad de Platón, arrojando de la ciudad a los poetas por obra de los ciudadanos que iban a ser engañados, con la divinidad de los dioses, apeteciendo en su propia honra los juegos escénicos. Aquél, aunque no persuadió con sus disputas, con todo aconsejó a la ligereza y liviandad de los griegos que tales cosas no se escribieran; estos otros, mandando expresamente que se continuara representando semejantes cosas, lo arrancaron a viva fuerza de la modestia y gravedad de los romanos. Y no tan sólo quisieron que se representaran, sino que se las dedicaran, que se las consagraran y solemnemente se las celebraran. ¿A quién, en conclusión, decretaría con más razón honores divinos la ciudad, a Platón, que prohibía tales torpezas y abominaciones, o a los demonios, que se gozaban en este engaño de los hombres, a quienes él no consiguió convencer de aquellas verdades?

2. Labeón fue de parecer que a Platón se le debía contar entre los semidioses[59], como a Hércules y a Rómulo. El antepone los semidioses a los héroes, pero a unos y otros los coloca entre las divinidades. Pero yo no dudo que éste, a quien llama semidiós, se debe preferir no a los héroes solamente, sino aun a los mismos dioses. Las leyes de los romanos frisan con las doctrinas de Platón cuando él condena las invenciones poéticas. Y éstos quitan a los poetas la licencia, al menos, de infamar a los hombres. Aquél aleja a los poetas del recinto de la ciudad, y éstos, al menos, remueven a los actores de farsas poéticas de la convivencia ciudadana. Y, si se descomidieran asazmente contra los dioses, solicitadores de juegos escénicos, quizá los removieran de todas partes.

Luego de ningún modo pudieran los romanos recibir o esperar leyes de sus dioses para formar las buenas costumbres o reformar las malas, a quienes con sus leyes vencen y convencen. Porque ellos en honra propia piden juegos escénicos; y éstos apartan de todos los honores a los hombres de escena. Aquéllos ordenan que con poéticas ficciones se celebren las ignominias de los dioses; y éstos disuaden a la procacidad de los poetas para ultrajar a los hombres. Mas aquel semidiós Platón no sólo se opuso a la libido de los dioses, sino que enseñó también lo que había de hacer el natural de los romanos al no querer que en una ciudad bien constituida mora-

[59] Los poetas antiguos llamaban semidioses a los héroes y varones que habían perseguido obtener la naturaleza de los inmortales. Así Hesíodo. Homero considera a Héctor entre los semidioses y le llama así, porque sobresalía y excedía a los demás en heroicidad y virtud divina. En este sentido aplica Labeón a Platón este apelativo.

sen aquellos poetas que o mentían a su antojo o proponían a los míseros hombres las hazañas pésimas de sus dioses como dignas de imitación.

Nosotros no presentamos a Platón ni como dios ni como semidiós, ni lo comparamos a ninguno de los santos ángeles del Dios sumo, ni a ningún verídico profeta, ni a ningún apóstol, ni ti ningún mártir de Cristo, ni a ningún hombre cristiano. El fundamento de este parecer, Dios mediante, lo explicaremos en lugar oportuno. Pero, con todo, opinamos, puesto que ellos quieren que haya sido un semidiós, que se le debe anteponer, o no a Pómulo ni a Hércules (aunque ningún historiador ni poda dijo ni fingió que ni haya cometido fratricidio ni siquiera crimen alguno), sí a Príapo, a algún Cinocéfalo o, en último término, a la Fiebre[60], divinidades exóticas que en parte los romanos recibieron y en parte consagraron como suyas propias, ¿De qué modo dioses tales habían de oponerse con buenos preceptos y leyes n tantos vicios como insinúan al ánimo y a las costumbres? Y ¿cómo habían de procurar curar los ya existentes, cuando lo que hicieron fue sembrarlos o acrecentarlos, deseosos de que tales torpezas, o suyas o adoptadas como suyas, se diesen a conocer a los pueblos por medio de las fiestas teatrales, para que, como con autoridad divina, de su propia voluntad se encendiese la ardiente libido humana? En vano clamaba contra esto Cicerón, quien, tratando de los poetas, dice: «Cuando llega a ellos el clamor y la aprobación del pueblo, como de un grande y sapientísimo maestro, ¡qué de tinieblas no esparcen, qué de miedos no introducen, qué de pasiones no inflaman!»

---

[60] Del Cinocéfalo dice Lucano:

Nos in templa tuam Romana accepimus Isim,
Semicanesque deos, et sistra moventia luctum.

Tertuliano, San Cipriano y Sedulio cuentan el origen de él. Eusebio refiere que muchos quieren que sea el mismo que los egipcios veneran con el nombre de Anubis, a quien llevan en las expediciones bélicas siguiendo al padre Osiris, y que su emblema era un perro, por lo cual se le rinde culto en Egipto en figura i e perro en el rostro. La diosa Fiebre tenía muchos lugares en que la veneraban, como recuerdan Plinio, Valerio, Lactancio y el mismo Agustín (1.1 c.28 *De consenso evangelistarum*).

CAPÍTULO XV

Los romanos crearon para sí algunos dioses, no por sano juicio, sino por adulación

¿Y qué razón les guió a ellos en la elección de sus dioses, aun de los falsos, sino la adulación? A Platón mismo, que quieren sea semidiós, que tanto trabajó en sus disputas para que los vicios del alma, que son los que principalmente se deben huir, no corrompiesen las costumbres humanas, no le consideraron digno ni de una modesta capilla, y, en cambio, a Rómulo lo antepusieron a muchos dioses, aunque la doctrina, para ellos más misteriosa[61], le reconozca más por semidiós que por dios. Les instituyeron un flamen, dignidad sacerdotal tan eminente en la liturgia romana, como lo atestigua la borla de su bonete[62]. Sólo tres flámenes crearon para otros tantos dioses: Dial, para Júpiter; Marcial, para Marte, y Quirinal, para Rómulo. Este, admitido en el cielo por la benevolencia de los ciudadanos, tomó para la posteridad el nombre de Quirino[63]. Y así, con estos honores Rómulo quedó antepuesto a Neptuno y a Plutón, hermanos de Júpiter, y al mismo Saturno, padre de los tres. Le dieron a él también, como a prócer, el sacerdocio que habían dado a Júpiter y a Marte como a su padre, quizá por consideración a él.

---

[61] Esta doctrina contenía todas las ceremonias sagradas que se habían de realizar en la celebración de las fiestas. El pontífice Máximo tenía todo esto escrito y lo guardaba con gran cautela, como luego dice Agustín hablando de Pompilio. El pueblo, cuando discutía sobre los misterios de la religión y de los ritos sacros, consultaba a este maestro. Quizá contuviera también la doctrina más secreta referente a los libros sibilinos comprados por Tarquinio.

[62] El birrete o ápice era el píleo sacerdotal con el distintivo del pedazo de madera de forma cónica y afilado por un extremo y sujeto por el otro a un copo de lana apretada que llevaban los flámines en la parte más alta de su birrete. Flamen se llamaba a los sacerdotes consagrados para el culto de alguna divinidad y se les conocía por el sobrenombre del dios al que servían. Así, flamen dial era el de Júpiter; flamen marcial, el de Marte, y flamen quirinal, el de Quirino.

[63] Se le dio el nombre de Quirino del idioma de los Sabinos, de donde se llamó también a los romanos *Quirites*. Es de este sentir Ovidio y el mismo Livio.

Capítulo XVI

Si los dioses tuvieran algún cuidado de la justicia, de ellos debieran recibir los romanos preceptos para el bien vivir, antes que pedir a otros hombres leyes prestadas

Y si los romanos hubieran podido recibir de sus dioses leyes para el bien vivir, no hubiesen tomado prestadas, algunos años después de la fundación de Roma, las leyes dadas por Solón a los atenienses. Con todo, no las mantuvieron como las recibieron, sino que se esforzaron por mejorarlas y enmendarlas, a pesar de que Licurgo fingió haberlas compuesto para los lacedemonios con autorización de Apolo. Los romanos no quisieron prudentemente creer esto, y por eso no las admitieron. Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, dicen que promulgó algunas leyes que en manera alguna eran suficientes para gobernar la ciudad y que con ellas instituyó muchas ceremonias sagradas. Pero no se dice que las recibiera de los dioses. En conclusión, sus dioses no cuidaron de preservar a sus adoradores de los males del alma, ni de los males de la vida, ni de los males morales, que son tan grandes, que sus más sabias personalidades afirman que, aun manteniéndose en pie las ciudades, hacen sucumbir las repúblicas. De lo que sí cuidaron con ahínco fue de darles auge, como probamos más arriba ya.

Capítulo XVII

Del rapto de las sabinas y de otras iniquidades que reinaron en la ciudad de Roma por los mismos días, calificados alabanciosamente de buenos

Pero quizá los dioses no dieron leyes al pueblo romano porque, como dice Salustio, «entre ellos, la justicia y la bondad, más que de las leyes, tomaban fuerza de su natural». A tenor de este derecho y probidad, creo yo que fueron robadas las sabinas[64]. Pues ¿qué cosa más justa y mejor que re-

[64] Rómulo para conseguir raptar las sabinas, preparó industriosamente juegos escénicos y espectáculos a Neptuno para atraerlas a la ciudad. Una vez allí, irrumpieron sobre ellas y, violentándolas, las tomaron por esposas sin el consentimiento de sus padres. Agustín increpa aquí a los romanos de la villanía de esta acción, hecha a tenor

cibir doncellas de otra nación, seducidas con el señuelo de unos espectáculos, no de manos de sus padres, sino robándolas a la fuerza, como cada uno pudiera? Porque, si hicieron mal los sabinos negándolas una vez pedidas, ¡cuánto peor fue robarlas no habiéndoselas dado! Y más justa fuera la guerra con un pueblo que hubiera negado sus hijas a sus vecinos y comarcanos, que se las pedían por mujeres, que con el que reclamaba las que les quitaron. Aquello se hiciera más dentro de razón.

Marte, en este caso, ayudara a su hijo en guerra por vengar con las armas la injuria de haberle negado casamientos, y de este modo llegara a alcanzar las mujeres que pretendía, ya que acaso por algún derecho de guerra tomaría justamente, siendo vencedor, las que le habían sido injustamente negadas. Pero, sin ningún derecho de paz, raptó las que no le habían sido dadas y ocasionó una guerra injusta con sus padres, justamente enojados. Una cosa sucedió aquí más importante y venturosa: que, aunque para memoria de aquel robo quedó el espectáculo de los juegos circenses[65], no plugo ni a la ciudad ni al Imperio el ejemplo de aquella fechoría. Y más fácilmente erraron los romanos en haber, a raíz de aquella iniquidad, consagrado su dios en Rómulo que en no permitir por ninguna ley o costumbre que se repitiera la canallada de robar mujeres.

En virtud de este derecho y de este buen natural, después de expulsado el rey Tarquinio con sus hijos, uno de los cuales había violado a Lucrecia, el cónsul Junio Bruto obligó a su colega Tarquinio Colatino[66], marido de Lucrecia, hombre bueno y sin tacha, por sólo su nombre y parentesco que tenía con los Tarquinios, a abdicar de su magistratura y no le permitió vivir en la ciudad. Cometió este desafuero con el favor o permisión del pueblo, de quien el mismo Colatino había recibido el consulado, al igual que Bruto.

---

de ese derecho y de esa justicia de que habla Salustio. En los capítulos sucesivos se censura y se hace uso de todas las razones para probar la ilicitud del mismo.

65 Estos juegos se repetían anualmente en memoria del robo. Más tarde se les dio el nombre de juegos *Consuales*, porque estaban dedicados al Dios *Conso*, al que Rómulo había pedido consejo para una acción tan infamante.

66 Tarquinio Colatino fue expulsado por la soberbia y envidia de Junio Bruto. San Agustín vuelve de nuevo a hablar de esta causa en el capítulo 16 del libro III. Junio Bruto tomó consejo del pueblo e hizo desistir a Tarquinio Colatino en su magistratura y luego desterró a toda la familia de aquél.

En virtud de este derecho y de este buen natural, Marco Camilo[67] egregio varón de aquel tiempo, que al cabo de una guerra decenal, en la que el ejército romano sufrió tan repetidas veces, luchando con tan mal acierto, que la misma Roma dudaba y temblaba ya por su salvación, derrotó con facilidad suma a los veyenses, capitales enemigos del pueblo romano. Se apoderó de su capital opulentísima. Se le declaró reo por envidia de quienes contradecían su virtud y por la insolencia de los tribunos del pueblo. Y sintió sobre sí la enorme ingratitud de la ciudad por él libertada y, certísimo de su condenación, se fue voluntariamente al destierro. Así y todo, en su ausencia, se le condenó en diez mil dineros, a él, que muy pronto habría de librar otra vez de los galos a su ingrata patria. Me cansa ya referir tantas fealdades e injusticias que alteraban aquella ciudad, cuando los potentados se esforzaban por reducir al pueblo a servidumbre, y la plebe se negaba a ser sujetada, y los defensores de una y otra parte procedían más por deseo de vencer que por pensar en lo equitativo y bueno.

CAPÍTULO XVIII

¿Qué enseña la historia de Salustio acerca de las costumbres de los romanos, así de las que el miedo coartaba como de las que la seguridad dejaba libres?

1. Así, pues, me comediré y citaré preferentemente el testimonio de Salustio, que dice en alabanza de los romanos lo que ha motivado este discurso: «Entre ellos, la justicia y la bondad, más que de las leyes, tomaban fuerza de su natural». Encomiaba aquel tiempo en que, expulsados los reyes, en breve espacio, esta ciudad se agigantó de manera increíble. Con todo, él mismo en el libro primero de su *Historia*, y en su propio comienzo, confiesa que aún entonces, cuando la república se transfirió de los reyes a los cónsules, tras corto intervalo, padeció vejaciones de los poderosos y que por ellas hubo separación entre el pueblo y el senado y otras discordias en la Urbe. Después de referir que el pueblo romano, entre la segunda y la última guerra cartaginesa, vivió en la más severa moralidad y en concordia máxima, y después de apuntar que el motivo de este bien fue, no el amor de la justicia, sino el miedo de una paz infiel, si permanecía en pie Cartago

[67] Después de haberse sostenido una desastrosa batalla contra los etruscos, los veyenses asediaron al imperio romano. M. Furio Camilo salió al campo y los derrotó. El pago de su valor fue la injusticia.

(ésta era la causa de que Nasica no quisiera la destrucción de Cartago, el reprimir la disolución y conservar esas costumbres tan sanas, con el fin de refrenar así los vicios por el miedo), a renglón seguido añade Salustio estas palabras: «Empero, la discordia, la avaricia y la ambición y demás males que suelen originarse en la prosperidad, se acrecieron de un modo exorbitante después de la destrucción de Cartago». Dice esto para darnos a entender que también antes solían nacer y agrandarse. Señalando luego el porqué de lo que ha dicho, escribe: «Porque las vejaciones de los poderosos, y por ellas la escisión entre el pueblo y el senado y otras discordias domésticas, existieron ya desde el principio y no más que después de la expulsión de los reyes. En tanto que duró el miedo de Tarquinio y la difícil guerra sostenida contra Etruria, se vivió con equidad y moderación». Advierte cómo en aquel breve espacio de tiempo que sucedió a la exacción de los reyes, es decir, a su expulsión, se vivió con un poco de equidad y moderación. Pero añade que la causa de ello fue el miedo. Temían la guerra, que Tarquinio, echado del reino y de la Urbe, aliado con los etruscos, actuaba contra los romanos. Fija tu atención en lo que seguidamente agrega: «Después los patricios se empeñaron en tratar al pueblo como a esclavo, en disponer de su vida y de sus espaldas a usanza de los reyes, en removerlos del campo y en gobernar ellos solos, sin contar para nada con los demás. Oprimido el pueblo con tales sevicias, y sobre todo con la usura, tolerando entre guerras continuas los tributos a un tiempo y la milicia, se asentó con armas en el monte Sagrado y Aventino y allí se procuró tribunos de la plebe y otras leyes. El fin de las discordias y debates entre ambas partes fue la segunda guerra púnica». Ahora puedes hacerte una idea desde qué tiempo, a saber, desde poco después de la expulsión de los reyes, y sobre qué tales eran los romanos, de quienes dice: «Entre ellos la justicia y la bondad tomaban fuerza de su natural».

2. Pues si se averiguó que era así aquella época, en que se celebra la máxima hermosura y bondad de la república romana, ¿qué nos parecerá que debe pensarse o decirse de la época siguiente? «Entonces, transformada poco a poco —para usar palabras del mismo historiador—, de hermosísima y óptima se trocó en pésima y disolutísima». Se entiende, como él hace notar, después de la destrucción de Cartago. El modo como Salustio refiere compendiosamente estos tiempos y como los describe, puede verse en su *Historia*. En ella pone de manifiesto la cantidad de males morales originados de la prosperidad, hasta llegar a las guerras civiles. Dice así: «Desde este tiempo, las costumbres de los mayores no iban despeñándose poco a poco, como antes, sino de un modo torrentoso. Tanto es así, que la juventud se corrompió por el lujo y la avaricia, y se llegó a decir, y con ra-

zón, que habían nacido quienes no podían tener patrimonio ni sufrir que otros lo tuviesen». A continuación, cuenta Salustio muchas cosas de los vicios de Sila y de los demás desórdenes de la república. En todo lo cual están acordes otros escritores, aunque con elocuencia muy desigual[68].

3. Con todo, contemplas, según pienso, y quienquiera que repare en ello verá con toda claridad, en qué lodazal de pésimas costumbres se atolló aquella ciudad antes de la venida de nuestro Rey celestial. Y esto acaeció no solamente antes que Cristo, presente ya en la carne, hubiere comenzado a enseñar, sino aun antes de que naciera de una virgen. Y siendo así que ellos no se atreven a imputar tantos y tamaños males de aquellos tiempos, más tolerables al principio, intolerables y horrendos después de la destrucción de Cartago, a sus dioses, que con infernal astucia sembraban en las mentes humanas opiniones de donde brotaran tales vicios, ¿por qué imputan los males presentes a Cristo, que con su salubérrima doctrina prohíbe, por una parte, el culto de los dioses falsos y falaces, y por otra, detestando y condenando con autoridad divina las nocivas y vergonzosas cupididades de los hombres, va substrayendo insensiblemente de este mundo, que corre y se precipita a la ruina con tantos males, a su familia? A base de esta familia constituirá, no por el aplauso de la vanidad, sino por el juicio de la verdad, su propia, eterna y gloriosísima Ciudad.

CAPÍTULO XIX

Concepción de la república romana antes de que Cristo l prohibiera el culto de los dioses

He aquí que la república romana (conste que no soy yo el primero que lo dice, sino que ya sus autores, de donde lo aprendimos nosotros a costa de dinero[69], lo dijeron mucho antes de la venida de Cristo), «transformada poco a poco, de hermosísima y óptima se trocó en pésima y disolutísima». He aquí que antes del advenimiento de Cristo y después de des

---

[68] Salustio era el historiador preferido por Agustín. A él le dedica sus grandes elogios. En estilo supera a los demás, viene a decir aquí. Otros autores a que hace referencia pueden ser Livio, Suetonio, Tácito, etc.

[69] El salario que se pagaba a los profesores es ya viejo en la literatura antigua. El mismo Agustín lo recuerda en sus *Confesiones* (V 8,15-16) cuando habla de que los estudiantes de Roma marchaban de las clases sin pagar el salario. Lo que aquí dice que aprendió a costa de dinero, lo recuerda también en las *Confesiones* (1 16-17).

aparecida Cartago, «las costumbres de los mayores no iban despeñándose poco a poco, sino de un modo torrentoso, hasta el punto de corromperse la juventud por el lujo y la avaricia». Léannos los preceptos de sus dioses contra el lujo y la avaricia promulgados en favor del pueblo romano. ¡Ojalá solamente hubieran omitido de él las cosas virtuosas y moderadas, y no le hubieran pedido también las viciosas e ignominiosas para armonizar con su falsa divinidad su autoridad perniciosa! Lean, lean nuestros preceptos, dados en tan gran número por los profetas, y por el santo Evangelio, y por los Hechos de los Apóstoles, y por las Epístolas, contra la avaricia y la lujuria, tan excelente y tan divinamente dichos a los pueblos de todas las partes congregados para esto, no con el estrépito de las contiendas filosóficas, sino con el son de un trueno procedente de los oráculos y de las nubes de Dios[70]. Y, con todo, el haberse tornado la república pésima y disolutísima por el lujo, la avaricia y demás torpes y rotas costumbres, antes de la venida de Cristo, no lo imputan a sus dioses. En cambio, la aflicción, de cualquier clase que sea, que haya padecido en estos tiempos su soberbia o sus regalos, lo imputan a gritos a la religión cristiana. Si «los reyes de la tierra y los pueblos todos, los príncipes y todos los jueces de la tierra, los mancebos y las vírgenes, los mozos y los ancianos», todos los de edad capaz de uno y otro sexo, y aquellos a quienes se dirige Juan el Bautista, y los publícanos y los soldados, oyeran y al mismo tiempo pusieran en práctica sus preceptos sobre las costumbres justas y santas, la república no solamente ornaría con su felicidad los páramos de la presente vida, sino que ascendería hasta la cumbre misma de la vida eterna para reinar allí en bienandanza no perecedera. Pero, porque éste oye y aquél desprecia, y la mayoría son más amantes del halago de los vicios que de la útil aspereza de las virtudes, a los siervos de Dios, ora sean reyes, ora príncipes, ricos o pobres, libres o esclavos, de cualquiera sexo, se les manda que toleren, si fuere necesario, a esa república aun pésima y disolutísima. Se les manda, además, que por esta tolerancia conquisten un lugar muy glorioso en aquella muy santa y muy augusta corte de los ángeles, en aquella república celestial, donde la ley es la voluntad de Dios.

---

[70] Estos oráculos y estas nubes son los predicadores de la divina palabra. Los apóstoles reciben también el mismo nombre en las *Exposiciones a los Salmos.* Sus voces son los truenos divinos que se extienden por todo el orbe. *In omnem terram exivit sonus eorum* (cf. *En. in Ps.* 18).

CAPÍTULO XX

De qué felicidad quieren gozar y con qué moralidad quieren vivir los que culpan a los tiempos de la religión cristiana

Mas los adoradores y amadores de esos dioses, cuya bellaquería y maldades se glorían de imitar, en manera alguna procuran que la república no sea pésima y disolutísima. «Subsista ella —dicen— florecen abundante en riquezas, gloriosa en victoria» o, lo que es más felicidad, asegurada en la paz. ¿Y a nosotros qué? Lo que más nos importa es que cada uno acreciente más sus riquezas, que provean a los diarios despilfarros, por los cuales el que tenga mayor poder someta a sí a los más ruines. Que los pobres obedezcan a los ricos por saciar su hambre y que a su amparo gocen de una tranquila ociosidad. Que los ricos abusen de los pobres para sus clientelas y para satisfacción de su fausto. Que los pueblos aplaudan no a los servidores de sus intereses, sino a los proveedores de sus placeres. Que no se les mande cosa dura ni se les prohíba cosa impura. Que los reyes no se curen de cuán buenos, sino de cuán serviles vasallos tienen. Que las provincias sirvan a los reyes, no como a enderezadores de las costumbres, sino como a dueños de sus bienes y proveedores de sus deleites, y que los honren no sinceramente, sino que les teman con doblez y servilismo. Que las leyes castiguen más a quien daña la viña ajena que a quien perjudica la vida propia. Que a nadie se lleve ante el juez, sino a quien dañare o importunare la hacienda ajena, la casa o la salud, o a alguien contra su voluntad. Que en lo demás haga cuanto le plazca, o con los suyos, o de los suyos, o de cualquiera que quisiere. Que abunden las mujeres públicas, así para todos los que quisieren gozarlas como de un modo especial para quienes no puedan tenerlas en privado. Que se edifiquen anchurosos y suntuosos palacios; que con frecuencia se celebren opíparos convites, y que donde a cada uno más gusto le diere o tuviere más oportunidad, de día y de noche, se juegue, se beba, se invite, se gaste. Que reine por doquier estrépito de bailes. Húndanse los teatros al griterío de una lujuriante alegría y de todo género de placeres bestiales y torpísimos. Que a quien no gustare esta felicidad, sea tenido por enemigo público, y cualquiera que intentare alterarlo o quitarlo, apártelo la multitud licenciosa, échelo de su patria, quítelo de en medio de los vivientes. Ténganse por verdaderos dioses los que pusieron al alcance de los pueblos esta felicidad y, una vez alcanzada, la han mantenido. Adóreseles según quisieren; pidan, como se les antojare, juegos que puedan tener con sus adoradores o de sus adoradores, con tal que hagan

que para su felicidad nada se tema del enemigo, nada de la peste, nada de calamidad alguna»[71]. ¿Qué hombre sensato compara esta república, no diré al Imperio romano, sino al palacio de Sardanápalo?[72] Este rey en la antigüedad se dio tanto a los deleites, que mandó escribir en su sepultura que, muerto, sólo poseía aquello que, cuando vivía, había poseído su libido. Si éstos tuvieran ese rey y contemporizara con ellos en estas cosas, no contrariándoles un punto con ninguna severidad, de mejor gana que los romanos viejos a Rómulo, le consagraran un templo y un sacerdote.

CAPÍTULO XXI

Sentir de Cicerón sobre la república romana

1. Pero, si no hacen caso del que dijo que la república romana era pésima y en grado sumo disoluta, ni les importa que esté llena de máculas y desvergüenzas, de pésimas y rotas costumbres, sino tan sólo que subsista y se mantenga en pie, oigan. Y oigan, según refiere Salustio, cómo llegó a ser pésima y disolutísima, sino cómo ya entonces había perecido y no se conservaba rastro alguno de república, según demuestra Cicerón. Introduce a Escipión, el mismo que arrasó Cartago, disputando sobre la república, cuando se barruntaba ya que aquella corrupción descrita por Salustio iba a hundirla inexorablemente. La disputa tenía lugar precisamente en el tiem-

---

[71] He aquí el código de los ciudadanos de la ciudad terrena, he aquí el mejor compendio del hombre de mundo. Todo su bien, todo su placer, toda su vida reducida a esto, a la voluptuosidad degradante e inmunda. San Agustín, como experimentado en estas artes, pinta con pincelada inimitable esta desdichada actitud. ¡Qué riqueza encierran sus consideraciones! Aun hoy se ven estos epicúreos, que, si no profesan las doctrinas de aquel que se consideraba feliz gozando en sus placeres, a lo menos en la práctica no las desmienten. También yo —decía Agustín en sus *Confesiones*— estuve a punto de dar la palma a Epicuro, pero pensé en algo más elevado, en el más allá, y no me dejé arrastrar por la corriente de esta banalidad tan descreída y desvergonzada.

[72] Sardanápalo fue el último rey de los asirios, dado a toda clase de placeres impuros. Este refiere Vives que cuando Arbas, rey de los medos, le declaró la guerra, al conocerlo, intentó preparar su ejército para salirle al encuentro; pero, vencido, se retiró a su asilo y, allá encerrado, mandó incendiarlo con todo lo que en él había. Antes había mandado poner en su sepulcro el siguiente epitafio, traducido por Cicerón:

Haec habeo quae edi, quaeque exaturata libido
Hausit. At illa iacent multa et praeclara relicta.

po en que uno de los Gracos había sido ya asesinado, en quien, según Salustio, hubieron principio graves sediciones, ya que en el mismo libro hace mención de su muerte. Había dicho Escipión en el fin del libro segundo que «así como se debe guardar en la cítara, en las flautas y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportarla, y esta consonancia, por la acoplación de los sones más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos y bajos y medios, como sonidos, templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda república, la cual sin la justicia es de todo punto imposible que subsista». Diserta luego larga y bellamente sobre la necesidad de la justicia para la ciudad y sobre los daños que se siguen de su ausencia. A continuación, tomó la palabra Filo, uno de los presentes a la disputa, y pidió que se tratara más detenidamente esta cuestión y que se hablara más extensamente de la justicia con motivo de aquel aforismo común ya entre el vulgo: Es imposible gobernar la república sin injusticia. Escipión asintió a que se discutiese y ventilase este punto. Y replicó que, «a su parecer, no era nada lo que hasta el presente se había discutido acerca de la república y que no podía pasarse adelante sin antes dejar bien sentado que no sólo era falso en sumo grado el decir que es imposible gobernar la república sin injusticia, sino que es verdaderísimo que es imposible gobernarla sin justicia suma». Aplazada para el día siguiente la explanación de este tema, en el libro siguiente se discutió con animadas disputas. Tomó Filo en persona las partes de los que opinaban que era imposible gobernar la república sin injusticia, sincerándose en especial porque no creyeran que él era de ese parecer. Y disertó con calor en pro de la injusticia contra la justicia, esforzándose por hacer ver con razones y ejemplos verosímiles la utilidad de aquélla para la república y la inutilidad de ésta. Entonces, Lelio, a petición de todos, agredió la defensa de la justicia y afirmó con todas sus fuerzas que no existe enemigo peor para la ciudad que la injusticia y que en modo alguno puede gobernarse o subsistir la república si no es sobre la base de una gran justicia.

2. Desarrollada esta cuestión cuanto les parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de república, que se reducía a decir que es una cosa del pueblo. Y determina al pueblo diciendo que es no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses. Luego hace hincapié en la gran utili-

dad de la definición para las discusiones. De sus definiciones colige, además, que entonces existe república, es a saber, cosa del pueblo, cuando se la administra bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo. Por consiguiente, cuando el rey es injusto, al cual, al estilo de los griegos, llamó tirano; o son injustos los magnates, cuya conjura dijo ser facción; o es injusto el pueblo, para el cual no encontró nombre apropiado, a no ser que le llame también tirano, no es ya viciosa la república, como se había dilucidado el día anterior. Según las enseñanzas desprendidas de sus definiciones, era absolutamente nula o inexistente la república. Y la razón sería que no era ya cosa del pueblo, puesto que se había apoderado de ella el tirano o la facción. El mismo pueblo no sería ya pueblo si era injusto, porque no sería una multitud asociada por el consentimiento del derecho y por la comunidad del bien común, según la definición que se había dado de pueblo.

3. Cuando, pues, la república romana era tal cual la describió Salustio, no era ya pésima y disolutísima, como él dice, sino que en realidad no existía. La razón la puso ya de manifiesto la disputa acerca de la república habida entre los mayores personajes de aquellos días. El mismo Tulio, hablando no por boca de Escipión o de algún otro, sino por sí mismo, en el principio del libro quinto, luego de citar el verso del poeta Ennio, que dice:

> La república romana subsiste por sus antiguas costumbres y por sus héroes antiguos,

escribe: «Este verso, por su brevedad y por su verdad, me parece como expresión de un oráculo, porque ni los héroes, si no fuera morigerada la ciudad, ni las costumbres, si no la hubieran gobernado tales varones, pudieran ni fundar ni conservar por tanto tiempo a una república tan grande y que dominaba con tanta justicia y en tantos lugares. Así que, en tiempos pasados, la costumbre del país ponía a su servicio varones insignes, y éstos mantenían las costumbres antiguas y las instituciones de los mayores. Nuestro siglo, empero, habiendo recibido la república como una pintura maestra, pero ya desvaída por la antigüedad, descuidó no sólo el avivarle los colores, que había lucido, pero ni aun se preocupó lo más mínimo de que conservara al menos su forma y sus últimos contornos. ¿Qué queda, pues, de aquellas viejas costumbres, por las que, según dijo aquél, subsistía la república romana? Ahora vemos que están ya en desuso y relegadas de tal forma al olvido, que no sólo no se estiman, pero ni se conocen. Y ¿qué diré de los varones? Pues que por penuria de tales varones las costumbres fenecieron. De tamaña calamidad nos toca a nosotros no sólo dar razón, sino también defendernos como reos de un crimen capital. Porque por

nuestros vicios, no por casualidad, nos queda de la república sólo el nombre, pues la realidad tiempo ha ya que la perdimos».

4. Cicerón confesaba esto, aunque mucho después de la muerte del Africano, a quien hizo en sus libros interlocutor en las discusiones sobre la república; pero, con todo, aun antes de la venida de Cristo. Si esto se sintiera y se divulgara, propagada ya y floreciente la religión cristiana, ¿quién de ellos no juzgaría que debía imputarse a los cristianos? Siendo así, ¿por qué no procuraron sus dioses que no pereciera y se perdiera aquella república que ya Cicerón, tanto tiempo antes de que Cristo viniera en carne mortal, con tan lúgubres acentos la deplora perdida? Vean sus panegiristas cuál fue aun con aquellos antiguos varones y con aquellas costumbres. Vean si acaso floreció en ella la verdadera justicia o tal vez ni aun entonces fue viva en las costumbres, sino pintada en colores. Esto el mismo Cicerón, sin percatarse de ello, al representarla tal, lo expresó. Pero, si a Dios pluguiere, esto lo trataremos en otro lugar. Me esforzaré a su tiempo por mostrar, según las definiciones del mismo Cicerón, en las que brevemente consignó qué era la república y qué era el pueblo por boca de Escipión (conformándose con él otros muchos pareceres, ya el suyo propio, ya el de aquellos otros a quienes hizo participar en la disputa), que aquélla no fue república, porque jamás hubo en ella verdadera justicia[73]. Según las definiciones más probables y a su manera, fue república, y administrada mejor por los romanos más antiguos que por los modernos. La verdadera justicia no está sino en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que nos place llamarla república, porque no podemos negar que sea también cosa del pueblo. Si, empero, este nombre, que en otras partes tiene acepción diversa, se aparta del modo corriente de nuestro lenguaje, por lo menos en aquella Ciudad de la cual dice la Santa Escritura: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios,* se halla la verdadera justicia.

---

[73] San Agustín (*Contra Iulianum* 1.4 c.3) prueba que en aquel tiempo no había ya entre los romanos ni justicia ni verdaderas virtudes. Dice así: *Absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus, absit ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide, iustus enim ex fide vivit: quis porro eorum qui se Christianos haberi volunt, iustum dixerit infidelem, iustum dixerit impium, iustum dixerit diabolum mancipatum? Sit licet ille Fabricius, sit licet Scipio, sit licet Regulas...* Sin embargo, todo esto no ha de llevarnos a aquella conclusión extremista de que *las virtudes de los paganos son verdaderos vicios,* que se ha querido atribuir a San Agustín. Cf. *De civ. Dei* XIX 25; *De Trin.* XIII 20,25-26; XIV 1,3.

CAPÍTULO XXII

Jamás los dioses de los romanos cuidaron de que no se estragase la república por las malas costumbres

1. Pero, por lo que atañe a la presente cuestión, por más loable que digan haya sido o sea esa república, según sus más doctos autores, ya mucho antes de la venida de Cristo se tomó pésima y disolutísima, o por mejor decir, era inexistente y perdida de todo punto por sus depravadísimas costumbres. Por consiguiente, para evitar que pereciera, los dioses, sus protectores, debieron lo primero dar normas de buena vida y moralidad al pueblo que les rendía culto y festejaba con tantos templos, con tantos sacerdotes y linajes de sacrificios, con tantas y tan diversas ceremonias, con tantas y tan festivas solemnidades y con tantas celebraciones de juegos. Y en todo esto los demonios no hicieron más que su negocio, sin preocuparse de cómo vivían. Aún más, curaban sólo de que llevaran la más rota vida posible, con tal que sus súbditos por miedo hicieran todo aquello en honra suya. Si las dieron, declaren, muestren, dennos a leer qué leyes dadas por sus dioses transgredieron los Gracos para alterarlo todo con sediciones. Qué leyes quebrantaron Mario, Ciña y Carbón[74], para lanzarse a guerras civiles comenzadas con las causas más injustas, proseguidas con crueldad y más cruelmente aún terminadas. Y, por fin, cuáles traspasó Sila, cuya vida, costumbres y hechos, conforme a la descripción de Salustio y de otros historiadores, ¿en quién no ponen horror? ¿Quién no confesará que entonces pereció aquella república?

2. ¿Por ventura por las costumbres de ciudadanos de tal calaña osarán, como suelen, aducir en defensa de sus dioses aquella sentencia virgiliana:

> Todos los dioses que sustentaban en pie aquel imperio, se fueron, abandonando sus templos y sus altares?

Lo primero, si es así, no tienen de qué quejarse de la religión cristiana, pretendiendo que por ella, ofendidos sus dioses, les han desamparado. Tiempo ha ya que sus antepasados con sus costumbres, como a moscas, espantaron a tan plebeyos y tan numerosos dioses de los altares de la ciudad. Pero ¿dónde se hallaba este enjambre de divinidades, cuando, mucho

---

[74] Carbón fue del partido de Mario. Según Cicerón, existieron varios Carbones de la familia Papiria. Agustín se refiere aquí a Cneo Papirio Carbón, que, vencido por Sila, huyó a Sicilia y allí fue matado por Pompeyo el Grande.

antes de corromperse las costumbres antiguas, los galos tomaron e incendiaron a Roma? En aquella ocasión, habiéndose apoderado los enemigos de toda la ciudad, sólo quedó el cerro Capitolino, y aun éste lo tomaran si, mientras los dioses dormían, no estuvieran en vela los gansos. Por este suceso a punto estuvo Roma de dar en la superstición de los egipcios, que daban culto a las bestias y a las aves, dedicando al ganso solemne festividad.

Mas no disputo al presente de estos males adventicios, más bien del cuerpo que del alma, y que vienen ocasionados por los enemigos o por otra calamidad. Ahora trato de la corrupción de las costumbres, que, decolorándose al principio paulatinamente y despeñándose luego de un modo torrentoso, causaron, permaneciendo erguidas las casas y los muros, tal estrago en la república, que sus más autorizados escritores no dudaron en decir que entonces se consumó la perdición. Y, para que pereciese, muy bien hicieron los dioses «en huir, abandonando sus templos y sus altares», si la ciudad había menospreciado sus preceptos sobre el bien vivir y la justicia. Ahora pregunto: ¿cuáles fueron aquellos dioses, si no quisieron vivir con el pueblo que los adoraba, y al que, viviendo mal, no enseñaron a vivir bien?

Capítulo XXIII

Las mudanzas de las cosas temporales no dependen de la asistencia u oposición de los demonios, sino del dictamen del verdadero Dios

1. ¿Qué más, si todavía parece que los asistieron para satisfacer sus cupididades y se demuestra que no les asistieron para refrenarlas? Estos ayudaron a Mario, hombre nuevo y plebeyo, cruelísimo conductor y promotor de guerras civiles, a que fuera cónsul siete veces y a que en su séptimo consulado acabase sus días, anciano ya, porque no cayera en manos de Sila, su inmediato futuro vencedor. Si para esto no le ayudaron sus dioses, no es baladí confesar que, sin tener propicios a los dioses, puede ser que alcance alguien esta felicidad temporal, por otra parte, asaz deseada. No es baladí tampoco que hombres como Mario puedan ser colmados a despecho de los dioses y disfrutar de salud, fuerzas, riquezas, honores, dignidad y longevidad. Y que puedan también, como Régulo, estando en gracia con los dioses, padecer cautiverio, servidumbre, pobreza, vigilias,

dolores, tormentos y muerte. Y si conceden que es así, en pocas palabras vienen a decir que no les aprovecha de nada y que les rinden culto en vano.

Porque, si insistieron en que el pueblo aprendiese las cosas más contrarias a las virtudes del alma y a la honestidad de la vida, cuyo galardón se debe esperar después de la muerte, y si en estos bienes transitorios y temporales ni pueden perjudicar a los que odian ni aprovechar a los que aman, ¿para qué les dan culto? ¿Para qué con tanto afán les importunan? ¿Por qué en los tiempos laboriosos y tristes murmuran, como si por enojo se hubieran retirado, y con denuestos inmerecidos lastiman la religión cristiana? Si, con todo, tienen en estas cosas poder de beneficiar o de dañar, ¿por qué en ellas favorecieron a Mario, siendo tan mal hombre, y no asistieron a Régulo, hombre tan bueno? ¿Acaso no demuestran con esto ser injustísimos y pésimos? Y si por esta razón se considera que deben ser más temidos y reverenciados, tampoco se les considere así, pues se halla que no les reverenció menos Régulo que Mario. Ni tampoco parezca que debe elegirse la vida peor porque se piensa que los dioses favorecieron más a Mario que a Régulo. Pues Metelo, el más alabado de los romanos, que tuvo cinco hijos consulares, fue dichoso aun en las cosas temporales, y Catilina, el más detestado de ellos, fue desdichado, agobiado de pobreza y derrocado en la guerra que encendió su maldad. Verdaderísima y certísima es la felicidad de que sobreabundan los buenos que adoran a Dios, que es el único que puede otorgarla.

2. Cuando las malas costumbres iban acabando con aquella república, sus dioses no hicieron nada por enderezarlas o corregirlas para que no se perdiese; antes prestaron su ayuda para depravarlas y corromperlas porque se despeñase. Y no se finjan buenos, como si, ofendidos por la iniquidad de los ciudadanos, se hubieran alejado. Cierto, allí estaban; se delatan, se les convence, ni pudieron ayudarles con preceptos ni encubrirlos con callar. Omito decir que los minturnenses[75], compadecidos, encomendaron a Mario a la diosa Marica[76] en un bosque consagrado a ella, porque tuviese buen suceso en todas las cosas. Y él, regresando incólume de aquella si-

---

[75] Son los habitantes de una ciudad que llevaba en la antigüedad el nombre de Minturna. Estaba situada cerca de la actual Traetto, en Italia.

[76] Marica dicen que es la *diosa del litoral de los Minturnenses.* Así Servio en sus comentarios a la *Eneida.* Horacio dice:

Iuvantem Mari cae littoribus tenuisse Lirim.

Y Virgilio:

Hinc Fauno et Nimpha genitum Laurente Marica.

En este pasaje, Servio interpreta Laurente por Minturnense. No faltan quienes entienden por Marica a Venus, cuya capilla estaba junto a Marica.

tuación desesperada a la ciudad, acaudilló cruel su hueste fiera. En este trance, cuán sangrienta fue su victoria, cuán incivil y más implacable que la de cualquier enemigo, léanlo quienes quisieren en aquellos que la escribieron. Pero esto, como he dicho, lo paso por alto. No quiero atribuir a no sé qué diosa Marica la sangrienta felicidad de Mario, sino especialmente a la oculta Providencia de Dios para tapar la boca a éstos y librar de su error a aquellos que tratan este punto, no con apasionamiento, sino con prudencia y aviso. Pues, si tienen algún poder en estas cosas los demonios, tanto es cuanto les permite el oculto juicio del Todopoderoso. Y esto porque no hagamos gran estima de la dicha terrena, que hartas veces, como a Mario, se concede a los malos, ni la tengamos por mala viendo que gozan de ella, aun contra el querer de los demonios, muchos piadosos y buenos adoradores del único Dios verdadero. Ni creamos que se debe aplacar o temer por estos bienes o males de la tierra a tales inmundísimos espíritus. Porque, así como los hombres malos no pueden hacer en la tierra cuanto desearen, tampoco ellos, sino en cuanto se lo consiente la ordenación de Aquel cuyos juicios nadie comprende plenamente ni nadie reprende con justicia.

CAPÍTULO XXIV

Hechos de Sila en los que aparecen los demonios como sus ayudadores

1. Cierto que al mismo Sila, cuyos tiempos fueron tales, que los pasados, cuyo reformador parecía ser, en comparación de los suyos, dejaron mucho que desear, al empujar sus huestes hacia la ciudad contra Mario, se le mostraron muy prósperos los augurios en la inmolación. Tanto es así, que Postumio, el arúspice, se comprometió a sufrir él sentencia capital si Sila, con la ayuda de los dioses, no llevaba a cabo lo que en su ánimo alentaba. Y ved cómo no se habían retirado los dioses, «abandonando sus templos y altares», cuando vaticinaban los sucesos futuros y no se preocupaban nada de la corrección del mismo Sila. Le prometían en presagio ventura grande y no quebrantaban con amenazas su sórdida cupididad. Poco después, estando en Asia guerreando contra Mitrídates, le llegó por Lucio Ticio mensaje de Júpiter que vencería a Mitrídates. Y así sucedió. Más adelante, mientras maquinaba la vuelta a la Urbe y vengar con sangre hermana las injurias personales y las de sus amigos, un nuevo mensaje le llegó de Júpiter en manos de un oscuro soldadote de la legión sexta. En él,

luego de traerle a la recordación que antes le había anunciado la victoria sobre Mitrídates, prometía darle poder con que arrebatar de manos de los enemigos la república, no sin mucho derramamiento de sangre. Entonces, preguntado Sila qué forma había visto el soldado, y habiéndosela éste indicado, le vino a la memoria la que oyó antes de aquel que le había traído el mensaje de la victoria mitridática. ¿Qué respuesta darán a esta pregunta: por qué los dioses cuidaron de anunciar como faustos estos sucesos y ninguno de ellos curó de corregir a Sila, haciéndole saber los innumerables males que había de ocasionar con sus malvadas guerras civiles, capaces no sólo de deshonrar la república, sino de acabar con ella? En efecto, obvio es entender, como he dicho ya hartas veces, que son los demonios, y nos es conocido por las Sagradas Letras. Los hechos mismos demuestran con suficiencia que trabajan porque se les tenga y reverencie por dioses y porque se les hagan ofrendas que asocien con ellos a sus adoradores, para que tengan con ellos una misma y pésima causa ante el tribunal de Dios.

2. Después, al llegar Sila a Tarento y ofrecer allí un sacrificio, vio en la parte superior del hígado del becerro la semejanza de una corona de oro. Entonces Postumio, el arúspice, le respondió que aquello significaba una insigne victoria, y le mandó que sólo él comiera las entrañas de la víctima. De allí al poco rato, un siervo de un tal Lucio Poncio gritó en son de presagio: «Mensajero soy de Belona[77]; tuya es, Sila, la victoria». En seguida añadió que ardería el Capitolio. Al decir esto, al instante se salió del campamento. Al día siguiente volvió más espiritado y dio voces que el Capitolio se había quemado. En realidad, el Capitolio había sido presa de las llamas. Esto para un demonio era fácil de antever y de anunciar con máxima celeridad. Me interesa, sobre todo, que adviertas lo que hace más a nuestro propósito, es a saber, bajo qué dioses desean estar quienes blasfeman del Salvador, que exime las voluntades de los fieles de la servidumbre de los demonios. Dio voces el hombre aquel en son de vaticinio: «¡Tuya es, Sila, la victoria!» Y, porque se creyese que lo gritaba por inspiración divina, anunció también algo rayano a suceder y que luego al punto sucedió lejos de donde hablaba aquel por quien hablaba el espíritu. Empero, no exclamó: «Abstente, Sila, de crímenes». Los cometió allí increíblemente horrendos el vencedor, a quien en el hígado del becerro, como clarísimo prenuncio de su victoria, apareció una corona de oro. Y si semejantes señales acostumbran a darlas los dioses buenos y no los impíos demonios, sin duda que en las entrañas de las víctimas aparecerían pronósticos de futuros males abominables y nocivos en extremo para Sila. Ni aquella victoria fue de

[77] Belona es la diosa de la guerra.

tanto provecho para su dignidad cuanto fue de daño para su cupididad. Ella hizo que, anhelante de cosas inmoderadas y engreído y despeñado por las prósperas, perdiese él más en sus costumbres que los enemigos en sus cuerpos. Esto, triste en verdad y en verdad digno de lástima, no lo anunciaban aquellos dioses ni en las entrañas de las víctimas, ni con agüeros, ni con ningún sueño ni suerte alguna de adivinación. Es que temían más su enmienda que su vencimiento. Más aún, trabajaban lo indecible porque el glorioso vencedor de sus ciudadanos se rindiera vencido y cautivo a sus nefandos vicios y por ellos mucho más estrechamente tiranizado de los mismos demonios.

Capítulo XXV

En qué grado los malignos espíritus incitan a los hombres a la maldad, interponiendo su ejemplo, a guisa de autoridad divina, para que cometan sus bellaquerías

1. Por todo esto, ¿quién no entiende, quién no ve, si ya no es el que eligió con preferencia imitar a tales dioses a separarse, con la gracia divina, de su compañía, cuánto se afanan estos malignos espíritus para acreditar con su ejemplo, a guisa de autoridad divina, sus bellaquerías? Esto se evidenció cuando en una espaciosa llanura de Campania, donde no mucho después se debatieron en una nefaria pelea las tropas civiles, les vieron pelear a ellos entre sí. Se oyeron primeramente allí grandes ruidos, y luego muchos refirieron haber visto por algunos días allí dos ejércitos en lucha. Al finalizar la batalla, hallaron huellas como de hombres y de caballos, en tal proporción como era de esperar de semejante encuentro[78]. Si, pues, es verdad que los dioses pelearon entre sí, ya se exculpan las guerras civiles de los hombres. Mas pondérese cuál sea la malicia o miseria de tales dioses. Si fingieron haber batallado, ¿qué otra cosa hicieron sino que a los romanos, debatiéndose en guerras civiles, pareciera que no cometían nin-

---

[78] Homero en la *Iliada* introduce a los dioses luchando entre sí unos a favor de los troyanos y otros en contra. Ovidio mismo escribe en sus versos, bien diferenciados de los demás:

Malciber in Troiam, pro Troia stabat Apollo,
Aequa Venus Teucris, Pallas iniqua fuit.

Tertuliano increpa en su *Apologético* a los gentiles y les invita a que se informen de todas estas monstruosidades que se leen en sus escritos.

gún crimen, pues seguían el ejemplo de los dioses? Se habían entablado ya las guerras civiles y a ellas había precedido el estrago execrable de algunos nefandos choques. A muchos había excitado ya a curiosidad el caso de un soldado que, despojando a un muerto, en descubriendo a un cadáver, identificó a un hermano suyo. Entonces, detestando las discordias civiles, se unió al cuerpo de su hermano, dándose allí mismo la muerte[79]. Porque no les pesase de tamaña maldad, sino para que más y más se enardeciese la pasión abominable de las armas, estos dañinos demonios, a quienes ellos, imaginándose que eran dioses, pensaban que se les debía culto y veneración, tuvieron a bien aparecerse a los hombres luchando entre sí. El fin que perseguían era que el amor apasionado de la patria no recelase imitar tales encuentros, sino que la humana bellaquería encontrase una causa excusante en el ejemplo divino. Con esta misma astucia, mandaron estos malignos espíritus que se les dedicasen y consagrasen los juegos histriónicos, de los que ya he hablado largamente. En ellos se han celebrado tantas ruindades de los dioses con cantos y representaciones, que tanto quien creyere que han hecho tales cosas como quien no lo creyere, viendo que gustaba a los dioses el que se íes exhibiesen tales hazañas, los imitara confiado. Y porque nadie pensase, cuando los poetas cuentan las luchas de los dioses entre sí, que habían escrito contra los dioses antes baldones que algo digno de ellos, ellos mismos confirmaron los cármenes de los poetas. Para ello mostraron a los ojos humanos sus peleas no solamente por medio de los cómicos en el teatro, sino también por sí mismos en el campo.

2. Nos hemos visto obligados a decir esto porque, con la inmoralidad de sus ciudadanos, sus mismos historiadores no han dudado en decir y declarar que la república romana estaba perdida y era inexistente ya antes de la venida de Jesucristo, nuestro Señor. Esta perdición no la imputan a sus dioses, y hacen responsable a nuestro Cristo de los males transitorios, con los cuales los buenos, ni vivos ni muertos, se pueden perder. Es un contrasentido, sabiendo que nuestro Cristo menudea en preceptos en favor de las buenas costumbres y contra las malas, al paso que sus dioses con ninguno de tales preceptos hicieron cosa con el pueblo que los adoraba porque no pereciese la república. Al contrario, corrompiendo las mismas costumbres con la autoridad de su mal ejemplo, hicieron que pereciese.

---

[79] No es de maravillar la conmoción que este suceso ocasionó en el pueblo; de lo contrario, habíamos de pensar que eran más bien brutos que hombres. El caso es plenamente histórico y como tal lo narra también Orosio con un patetismo semejante al de Agustín.

Yo pienso que nadie osará ya decir que se perdió entonces porque, «abandonando nuestros templos y altares, los dioses se alejaron», como amigos de las virtudes, ofendidos de los vicios de los hombres. Por tantas señales de las entrañas de las víctimas, de agüeros y de vaticinios, con los que se complacían tanto en jactarse y estimarse como conocedores del futuro y ayudadores en las batallas, quedan convictos de su presencia. Si de veras se hubieran ausentado, con menos furia se enardecieran los romanos en las guerras civiles con sus cupididades que con sus instigaciones.

CAPÍTULO XXVI

Consejos secretos de los dioses tocantes a las buenas costumbres, mientras que públicamente se aprendían en sus solemnidades todo género de maldades

1. Siendo ello así, y habiéndose paladina y abiertamente manifestado torpezas en mezcolanza con crueldades, vergüenzas y crímenes de los dioses, reales o fingidos, y pidiendo ellos y enojándose, si no lo hacían, que se les consagrasen y dedicasen en solemnidades ciertas y establecidas, exhibiéndolo en los teatros a la vista de todos, como ofreciéndoles un ejemplo para su imitación, pregunto: ¿Cómo es que esos mismos demonios, que, en medio de semejantes torpezas, confiesan ser espíritus inmundos, que con sus bellaquerías y maldades, ciertas o simuladas, y con su celebración, demandada a los disolutos y arrancada por la fuerza a los honestos, se declaran autores de la vida licenciosa y torpe? ¿Cómo es, repito, que refieren que en sus templos y en sus secretos retiros dictan algunos sanos preceptos sobre la moralidad a determinadas personas a ellos consagradas como a elegidos?[80] Si ello es así, razón suficiente hay para apreciar y convencerse de ésta como de la más refinada malicia de esos dañinos espíritus. Tanta es la fuerza de la bondad y de la castidad, que todo o casi todo ser humano siente esta alabanza y jamás está tan averiado de la torpeza, que haya perdido por completo el sentido de la honestidad. Por lo cual, si la malignidad de los demonios no se transfigurara en parte alguna, como está escrito en

---

[80] Estas consagraciones están expuestas por todos los grandes mitólogos de aquellos días; así Apuleyo y el mismo Tertuliano, que, como Agustín, las conoce, para ridiculizarlas, como ya lo había hecho Diógenes, según cuenta Laercio, cuando los atenienses le invitaban a iniciarse en tales ceremonias sagradas. Ese nombre que da Agustín de elegidos está siendo eco de los elegidos maniqueos.

nuestras Escrituras, en ángeles de luz, no realizaría su negocio de seducción. Así es como afuera, en los oídos de todos, resuena con archiconocido estrépito la impura impiedad, y adentro, apenas en los de unos cuantos, suena la simulada castidad. A lo vergonzoso se da publicidad, y a lo loable, clandestinidad. El decoro es latente, y el desdoro, patente. El mal que se practica convoca a todos como espectadores; en cambio, el bien que se predica, apenas encuentra unos pocos como auditores. Como si la honestidad ocasionara sonrojo y la deshonestidad gloria[81]. Pero ¿dónde se hace esto sino en los templos de los demonios? ¿Dónde sino en las posadas del engaño? Aquello se hace por enredar a los más honestos, que son pocos, y esto, porque los más, que son los disolutos, no se enmienden.

2. Dónde y cuándo aprendían los consagrados a Celeste[82] los preceptos sobre la castidad, no lo sabemos. Con todo, la veíamos delante del mismo templo donde contemplábamos todos cuantos allí concurríamos puesto aquel otro simulacro, y donde, acomodándose cada uno como podía, contemplábamos sobreexcitados los juegos que se representaban, mirando alternativamente de un lado la pompa de las rameras y del otro la virgen diosa. Veíamos, además, que a ella se la adoraba humildemente y ante ella se representaban tales torpezas. Jamás vimos allí representaciones pudorosas, jamás actora alguna pudibunda. Todo cumplía allí sus oficios de obscenidad. Se sabía lo que agradaba a la virginal diosa y se representaba aquello que la matrona más instruida llevase del templo a su casa. No faltaban algunas más pundonorosas que apartaban su rostro de los impuros meneos de los histriones y aprendían aquel arte de obscenidad mirando a hurtadillas. Se ruborizaban, en efecto, de los hombres y no osaban mirar a cara descubierta los ademanes impúdicos. Pero mucho menos osaban condenar con castidad de corazón las sacras ceremonias de aquella que veneraban[83]. Esto se representaba públicamente en el templo, para que se aprendiese aquello para lo cual se buscaba aun en casa lo más secreto. Y con sobrada admiración, por cierto, del pudor de los mortales, si es que allí

---

81 Una vez más el ritmo y la poesía nos obliga a ser un poco neologistas en el lenguaje. Es preciso conservarla en lo posible en nuestro idioma, con el fin de que pueda apreciarse el gran valer y el gran espíritu de poeta que animaba el ánimo del gran Africano.

82 De ella ya ha hablado, lo cual nos confirma más en la distinción que en su lugar hicimos de las diosas, de la diosa Celeste y de Berecintia.

83 Esta virgen diosa a la que dedicaban estos homenajes es, sin duda, la diosa Vesta, a la que se consagraban las doncellas. Todas esas profanaciones del culto de los dioses han adquirido una proporción gigantesca, y en el libro VII lo expone ampliamente San Agustín.

quedaba alguno, de que los hombres no cometieran libremente las humanas lubricidades que religiosamente aprendían delante de los dioses, que iban a enojarse si no curaban de representárselo. ¿Qué otro espíritu, con oculto instinto, agitando las mentes más malvadas, no sólo insta a la comisión de adulterios, sino que se apacienta con los cometidos? ¿Qué otro espíritu sino el que se huelga en ceremonias tales, colocando en los templos simulacros de los demonios, amando en los juegos los simulacros de los vicios, susurrando en secreto palabras de justicia para seducir a los pocos buenos y frecuentando en público las invitaciones de la maldad para enseñorearse de los malos, que carecen de número?

CAPÍTULO XXVII

Con cuánto menoscabo de la moralidad pública hayan los romanos consagrado a sus dioses, por aplacarles, las torpezas de los juegos

Tulio, varón grave y pretendido filósofo, futuro edil, exclamaba en el foro que uno de los deberes de su magistratura era el de aplacar a la madre Flora[84] con la celebración de los juegos. Estos juegos solían celebrarse con tanta mayor devoción cuanto con mayor torpeza. En otro lugar, siendo ya cónsul, constituida la ciudad en la más apurada situación, dice que se habían celebrado juegos durante diez días y que no se había dejado nada por hacer para aplacar a los dioses, ¡Cómo si no fuera mejor irritar a semejantes divinidades con el comedimiento que aplacarlas con el libertinaje, y provocarlas a la enemistad mediante la modestia que amansarlas con tamaña disolución! No iba a dañarles tanto, por más atroz que fuera la inhumanidad de los hombres por los que se les aplacaba, como les dañaban los dioses mismos cuando con tan feos vicios se les amansaba. La razón es que, por apartar lo que se temía del enemigo en el cuerpo, de tal modo se

---

[84] Flora es la diosa de las flores, tanto de las hierbas y arbustos como de los árboles; así Prudencio, Símaco, Juvenal, Séneca, Suetonio. Lactancio, en cambio, afirma que fue una famosa cortesana, que, habiendo hecho grandes riquezas en su infame comercio, dejó heredero de ellas al pueblo romano, a condición de que en honor suyo y con los intereses de cierta cantidad se celebrasen las fiestas llamadas *floralia o ludí florales,* con que quería que todos los años se celebrase el aniversario del nacimiento de semejante... persona, y que, andando el tiempo, el senado romano, queriendo borrar este recuerdo, la elevó a la categoría de diosa.

granjeaba la amistad de los dioses, que arruinaba la virtud en las mentes. Y estos dioses no se aprestarían a la defensa contra los que combatían los muros sin hacerse antes expugnadores de las buenas costumbres. Este aplacamiento de tales divinidades, deshonestísimo, impurísimo, impudentísimo, disolutísimo, torpísimo, a cuyos actores la loable índole de la virtud romana privó de honor, removió de su tribu, reconoció por torpes y declaró infames; este aplacamiento, digo, de semejantes dioses, digno de vergüenza, de aversión y de detestación para la religión verdadera; estas fábulas repugnantes y vituperables, estos actos ignominiosos de los dioses, malvada y torpemente cometidos y más malvada y torpemente aún representados, los aprendía la ciudad toda por los ojos y por los oídos. Veía que estos hechos eran del agrado de los dioses, y por ello creía que no solamente debían serles exhibidos, sino también que debían ser imitados.

Pero no veía aquel no sé qué de bueno y de honesto que a tan pocos y tan en secreto se les decía (si es que se les decía) cuyo conocimiento, al parecer, se recelaba más que su ejecución.

CAPÍTULO XXVIII

Salubridad de la religión cristiana

Se quejan y murmuran los malos y los ingratos y aquellos que están más profunda y estrechamente poseídos por aquel nefasto espíritu, de que por el nombre de Cristo se ven los hombres libres del yugo tartáreo de las inmundísimas potestades y de su compañía penal. Se quejan también de que de la noche de la más perniciosa impiedad son transferidos a la luz de la piedad salubérrima, porque los pueblos acuden a las iglesias con casta diligencia y con honesta separación de hombres y mujeres. Aquí oyen, cuanto cumple, que vivan bien en el tiempo para merecer vivir, después de esta vida, bienaventurada y eternamente; aquí la santa Escritura y la doctrina de justicia resuenan desde el púlpito a vista de todos, de modo que quienes la practican la oigan para el premio, y los que no la actúan la oigan para condenación. Adonde, aunque vienen algunos que hacen mofa de tales preceptos, o con una repentina mudanza deponen su insolencia o la refrenan por miedo o por pudor. No se les propone allí cosa torpe o mala para que la presencien o imiten. Allí o se les enseñan los preceptos del verdadero Dios, o se les narran sus maravillas, o se enaltecen sus dones, o se suplican sus mercedes.

CAPÍTULO XXIX

Exhortación a los romanos sobre el deber de renunciar al culto de los dioses

1. Concreta en esto tu deseo, ¡oh noble naturaleza romana, oh progenie de los Régulos, de los Escévolas, de los Escipiones, de los Fabricios!; concreta en esto tu ambición y hazte cargo de las diferencias entre esto y aquella torpísima vanidad y falacísima malicia de los demonios. Si algo en ti naturalmente despunta como digno de loa, no se acendra ni se perfecciona sino con la verdadera piedad. Sólo con la impiedad se estraga y se siente su castigo. Elige desde ahora tu camino, a fin de que puedas tener una gloria verdadera, no en ti, sino en Dios. Un tiempo no te faltó la gloria mundana, pero, por oculto juicio de la divina Providencia, te faltó la verdadera religión a escoger. ¡Despierta! ¡Es de día! Despiértate, como se han despertado algunos de los tuyos, de cuya perfecta virtud y de cuyos padecimientos por la fe nos gloriamos. Esos, combatiendo contra los irreconciliables poderes hostiles, venciéndolos con su muerte valerosa y con su sangre, nos dieron esta patria.

Nosotros te invitamos, nosotros te exhortamos a venir a esta patria, para que te cuentes en el número de sus ciudadanos, cuyo asilo es, en cierto modo, la verdadera remisión de los pecados[85]. No prestes oídos a los que degeneran de ti. Son detractores de Cristo y de los cristianos y acusadores de estos tiempos como calamitosos. Es que buscan tiempos en que la vida no sea ya pacífica, sino más bien segura la malicia. Un tiempo semejante jamás lo quisiste tú, ni siquiera para tu patria terrena. Ahora vuélvete hacia la patria celeste. Por ella trabajarás muy poco y en ella tendrás un reino eterno y verdadero. Allí no encontrarás ni el fuego de Vesta[86] ni la

---

[85] El bautismo es la puerta por la que se entra a la Iglesia. Ya lo ha dicho San Agustín en el libro I. Ahora lo repite una vez más. Vivir en ella es tener asegurada la remisión de los pecados, porque, una vez bautizado, el cristiano puede ya acercarse al sacramento de la penitencia y recibir, no poniendo óbice a la gracia, la remisión de sus pecados y la gracia del sacramento.

[86] Este fuego estaba consagrado a Vesta y era continuamente alimentado por las vírgenes. El apagarse el fuego por cualquiera causa era presagio de un grave mal para el pueblo romano: *Terruit hominum animos ignis in aede Vestae extinctus.* dice el poeta.

piedra del Capitolio[87], sino a Dios, uno y verdadero, que no señalará límites a tu poder ni a la duración de tu imperio.

2. ¡No andes a caza de dioses falsos y falaces! ¡Los desprecia y desecha, elevándote a la verdadera libertad! No son dioses, son espíritus malignos, para quienes tu eterna felicidad es un suplicio. No parece que Juno envidió tanto sus alcázares romanos a los troyanos, de quienes provienes, como estos demonios, que tú te obstinas en creer, dioses, envidian sus eternales moradas a todo el linaje humano. Tú misma no te quedaste en menos al juzgarles como tales, cuando los aplacaste con juegos y quisiste tener por infames aquellos hombres por cuyo medio los celebraste.

Consiente en asegurar tu libertad contra esos inmundos espíritus que han colocado sobre tu cuello el yugo de su ignominia para consagrársela a sí y celebrarla en su honra. A los intérpretes de los crímenes divinos los excluiste de tus honores. Suplica, pues, al Dios verdadero que aparte de ti aquellos dioses que se regodean en sus propias bellaquerías, ora sean verdaderas, que es el colmo de la ignominia; ora sean falsas, que es el colmo de la malicia. Bien está que tú por propia voluntad no quisieras dar el derecho de ciudadanía a los histriones y comediantes. ¡Acaba de abrir tus ojos! La Majestad divina no se aplaca con las artes que empañan la dignidad humana.

¿Cómo, pues, piensas incluir en el número de las santas potestades del cielo a unos dioses que se satisfacen en semejantes agasajos, luego de haber pensado que los hombres por quienes les dedicas tales obsequios no debían contarse en el número de cualesquiera ciudadanos romanos? La ciudad soberana es incomparablemente más luminosa. En ella, la victoria es la verdad, el honor es la santidad, la paz es la felicidad y la vida es la eternidad. Esta no tiene ciertamente en su sociedad tales dioses, desde el momento que tú te avergonzaste de tener tales hombres en la tuya. Evita, pues, la comunión con los demonios si quieres llegar a la ciudad bienaventurada. Es una indignidad que personas honestas rindan culto a quienes aplacan personas torpes. Que éstos sean alejados de tu piedad por medio de la regeneración cristiana tan lejos como lo fueron aquéllos de tu dignidad por medio de la nota censoria.

Un punto queda por tocar, el que se refiere a los bienes carnales, que solos los malos quieren gozar, y de los males carnales, que son los únicos que no quieren padecer. Los demonios ni aun sobre éstos tienen el poder

---

[87] El Capitolio era el templo de Júpiter; en él se veía su simulacro de piedra. De aquí nació aquel juramento que hacían los romanos: *Per Iovis lapidem.*

que se piensan, y aun cuando lo tuvieren, deberíamos despreciarlos antes que adorarlos por ellos, y, adorándolos, no poder alcanzar los bienes que nos envidian. Luego veremos, por poner fin aquí a este libro, que ni aun en esto tienen la influencia que se imaginan quienes sostienen que en razón de ellos cumple adorarlos.

LIBRO III

Como el libro precedente trata de los males que atañen a las costumbres y al alma, así el presente trata de los que atañen al cuerpo y a las cosas externas. Agustín hace ver que los romanos, desde la fundación de la ciudad, han sido constantemente vejados por estos males y que los dioses falsos, a los que rindieron libremente culto antes de la venida de Cristo, han sido incapaces de apartar esos males.

CAPÍTULO I

Adversidades que temen solos los malos, y de las cuales el culto de los dioses no ha preservado nunca al mundo

Yo creo haber dicho ya lo suficiente sobre los males de las costumbres y de las almas que principalmente deben precaverse, y de cómo los falsos dioses no cuidaron lo más mínimo de prestar su ayuda al pueblo que les rendía culto para no ser sepultado por el alud de aquellos males, sino que hicieron lo indecible para que fuese oprimido. Al presente voy a tratar de aquellos males, únicos que éstos no quieren padecer, cuales son el hambre, la enfermedad, la guerra, la expoliación, el cautiverio, la muerte y algunos otros por el estilo, ya enumerados en el libro I. Los malos solamente conceptúan entre los males a éstos, que no los hacen malos ni se avergüenzan de ser malos, entre los bienes que alaban sus mismos alabadores, incomodándoles más tener mala villa que mala vida, como si el sumo bien del hombre fuese tener buenas todas sus cosas, excepto a sí mismo. Pero ni

estos males, únicos que ellos temían, impidieron los dioses que sobreviniesen cuando libremente les tributaban culto. En efecto, antes de la venida de nuestro Redentor, cuando el humano linaje se vio afligido en diversos tiempos y por diversos lugares y calamidades, algunas de ellas increíbles, ¿qué otros dioses que éstos adoraba el mundo, exceptuado el pueblo hebreo y algunas otras personas fuera de él, que en cualquiera parte merecieron tal gracia divina por oculto y justo juicio de Dios? Mas por no ser prolijo, silenciaré los gravísimos males de otros pueblos y hablaré únicamente de los que atañen más de cerca a Roma y al Imperio romano, es decir, a la propia ciudad y a aquellas partes del mundo que o estaban confederadas con él o sujetas a su dominio antes de la venida de Cristo, cuando en cierto modo pertenecían ya al cuerpo de la república.

CAPÍTULO II

Si los dioses a quienes de un modo similar rendían culto los romanos y los griegos tuvieron razones para permitir la destrucción de Troya

Y, en primer término, ¿por qué fue vencida, tomada y asolada por los griegos Troya o Ilión, cuna del pueblo romano (pues no hay por qué silenciar y disimular lo que ya apuntamos en el libro I), que tiene y da culto a los mismos dioses? Príamo[88], dicen, pagó los perjurios de su padre Laomedonte[89]. Luego es verdad que Apolo[90] y Neptuno[91] prestaron sus servicios a Laomedonte por un sueldo, porque se refiere que él les prometió remuneración y que juró en falso. Me maravillo de que Apolo, adivino de

---

88 Príamo, rey de Troya, era hijo de Laomedonte y esposo de Hécuba. Antes de la guerra de Troya tomó parte con los frigios en una expedición contra las Amazonas. En la guerra de Troya no desempeñó papel importante como guerrero por su avanzada edad.

89 Era hijo de Ilo y padre de Priamo. Fue rey de Troya y, proyectando la edificación de las murallas de Troya, confió la obra a Apolo y a Neptuno, pactando con ellos en un jornal, que después, a pesar de su juramento, no pagó.

90 Apolo fue hijo de Júpiter y Latona y hermano de Diana. Nació en la isla de Délos y se le consideraba como padre de la medicina y de la poesía. Ha recibido una serie de nombres, entre los que se destacan *Sol, Bacchus, Mercurius, Mars, Liber pater, Janus*, etc.

91 Neptuno, hijo de Saturno y de Rea y esposo de Anfitrite, es el dios de las aguas y, por tanto, del mar.

renombre, trabajase en tamaña empresa sin saber que Laomedonte le había de negar lo prometido. Me sorprende también que Neptuno, tío suyo, hermano de Júpiter y rey del mar, ignorase lo por venir. A éste lo introduce Homero, vaticinando algo grande sobre la estirpe de Eneas, cuyos descendientes fundaron Roma. Se dice que el mismo poeta[92] vivió antes de la fundación de la ciudad y que a Eneas le arrebató de la nube porque no le matase Aquiles,

deseando, por otra parte, arrancar de raíz

—lo cual se encuentra en Virgilio—

aquella obra de mis manos que eran las murallas de Troya la perjura.

No sabiendo tan eminentes dioses, como son Neptuno y Apolo, que Laomedonte les había de negar su jornal, edificaron gratuitamente y a ingratos las murallas de Troya. Consideren no sea más grave creer a tales dioses que quebrantar lo jurado a los mismos. Esto, ni aun el mismo Homero lo creyó fácil, puesto que nos presenta a Neptuno luchando contra los troyanos, y a Apolo, en pro de los mismos, siendo así que la fábula refiere a uno y a otro ofendidos por aquel perjurio. Si, pues, dan fe a las ficciones poéticas, cáigaseles la cara de vergüenza por rendir culto a tales dioses; y si no les dan fe, o no aleguen los perjurios de Troya, o admírense de que castigaran los dioses los perjurios troyanos y simpatizaran con los romanos. ¿Cómo es que en una ciudad tan grande y corrompida tuvo la conjuración de Catilina tan subido número de partidarios de hecho y de palabra, forjados con el perjurio o con sangre humana? ¿Qué otra cosa hacían los senadores tantas veces sobornados en los juicios, qué otra cosa hacían otras tantas veces el pueblo en sus comicios y en las causas pleiteadas delante de él, sino pecar perjurando también? En medio de aquella corrupción de costumbres se conservaba la antigua práctica de jurar, no para que se abstuvieran de la maldad por un temor religioso, sino para añadir a las demás culpas los perjurios.

92 San Agustín funda su opinión sobre los grandes historiadores de los tiempos pasados. A. Gelio afirma que Homero y Hesíodo fueron contemporáneos y que ambos vivieron antes de la fundación de Roma. Así lo aseguran también Plutarco y Cicerón.

CAPÍTULO III

No fue posible que los dioses se sintiesen ofendidos por el adulterio de Paris, siendo, como siempre, muy frecuente entre ellos

Así, pues, no hay razón ninguna para que los dioses, quienes, según dicen, mantuvieron en pie aquel imperio, al versé vencidos por los griegos, que sentaron plaza de poderosos, sé finjan enojados contra los troyanos por haber quebrantado el juramento. Ni se exasperaron, como algunos sostienen, por el adulterio de Paris[93], abandonando por ello a Troya, porque usanza es entre ellos ser autores y doctores de los crímenes, no vengadores. «La ciudad de Roma, escribe Salustio, según tengo entendido, la fundaron y habitaron en un principio los troyanos fugitivos que, bajo la dirección de Eneas, vagaban de acá para allá». Luego, si los dioses creyeron que debían vengar el adulterio de Paris, o debieran castigarlo más en los romanos, o por lo menos también en ellos, puesto que fue obra de la madre de Eneas[94]. Pero ¿cómo habían detestado en él este flagicio quienes no de-

[93] Paris era hijo segundo de Príamo y Hécuba. Poco antes de nacer soñó su madre que había dado a luz una tea ardiendo que incendió a Troya. Los agoreros contestaron, al dar la interpretación a este hecho, que aquel niño sería la causa de la ruina y de la destrucción de Troya, y aconsejaron a Príamo que tan pronto como naciera le diera muerte. Hécuba se resistió a cometer el infanticidio, y a poco de nacer fue Paris abandonado en el monte Ida, en donde una osa le amamantó por espacio de cinco días, al cabo de los cuales el pastor Agelao, encargado de abandonarle, viendo que no había perecido, se lo llevó a su casa y allí lo crió. Se distinguió en su adolescencia de todos los jóvenes por su fuerza, vigor y hermosura. Cuando Tetis y Peleo celebraron sus bodas, todos los dioses fueron invitados, menos la Discordia, que para vengarse se presentó en el banquete y arrojó a la mesa una manzana de oro con esta inscripción: «A la más hermosa». Se disputaron esta manzana Juno, Venus y Minerva; y Júpiter, para aquietarlas, dispuso que, acompañadas de Mercurio, fueran al monte Ida a que Paris fallara el pleito. Paris declaró que Venus era la más hermosa. El desaire que Juno y Minerva recibieron fue la causa de la ruina de Troya. Más adelante, Paris fue reconocido por su padre, Príamo, quien, para tratar del rescate de Hemione, le envió a la corte de Menelao, cuya esposa, Helena, seducida por Paris, huyó con él a Troya. Menelao y Ulises fueron a la corte de Príamo para pedir que les fuese entregada la esposa infiel; y, no habiéndolo conseguido, tornaron a Grecia para volvía más tarde contra Troya al mando de sesenta naves y conjurados con todos los príncipes griegos para vengar la ofensa recibida.

[94] La madre de Venus, según la mitología, era Venus, la más hermosa conforme al dictamen de Paris.

testan (por omitir otros) en su cómplice Venus[95] el cometido con Anquises[96], del que nació Eneas? ¿Acaso fue porque aquél se perpetró con indignación de Menelao[97] y éste con permisión de Vulcano[98]? Los dioses, creo yo, no son tan celosos de sus esposas que se allanen a compartirlas con los hombres.

Tal vez parezca que voy ridiculizando las fábulas y que no trato en serio una causa de tanta trascendencia. No creamos, si os place, que Eneas es hijo de Venus. Sea así, concedido, si ni Rómulo lo es de Marte[99]. Y si uno lo es, ¿por qué no el otro? ¿Estaría acaso permitido a los dioses tener comercio carnal con las mujeres de los hombres y prohibido que los hombres lo tengan con las diosas? Dura, o mejor diría, increíble condición, que lo que por derecho de Venus fue lícito a Marte en su ayuntamiento carnal, sea ilícito en su propio derecho a la misma Venus. Con todo, uno y otro está ratificado por la autoridad romana, porque no menos reputó el moderno César a Venus por abuela que el viejo Rómulo a Marte por padre.

CAPÍTULO IV

Sentencia de Varrón, según la cual es útil que los hombres se finjan nacidos de los dioses

Alguno dirá: ¿Crees tú por ventura esto? Yo, en realidad, no lo creo; pues el mismo Varrón, el más docto entre ellos, aunque no audaz ni categóricamente, sí reconoce en ello cierta falsedad. Es ventajoso para las ciudades, dice, que sus recios varones se crean de sangre de dioses, aun cuando sea falso. Porque de este modo el corazón humano, como portador de la confianza en el linaje divino, concibe con más audacia grandes decisiones, las realiza con más energía y las lleva con esa seguridad a feliz término. Este parecer de Varrón, expresado como pude con mis palabras, ves ya cuán amplia puerta abre a la falsedad. Y es fácil comprender que pueden

---

95 Era hija del Cielo y de la Tierra o del Mar. También se la creía nacida de la espuma del mar e hija de Júpiter y de Diana.

96 Anquises era nieto de Asáraco y padre de Eneas, habido con Venus.

97 Menelao era rey de Grecia, cuya esposa, Helena, cuando Paris fue de parte de su padre Príamo a tratar del rescate de Hemione, huyó con éste a Troya, y él luego, para vengarse, se alió con todos los príncipes griegos y fue contra Troya.

98 Vulcano, hijo de Júpiter y de Juno, es el dios del fuego y el fuego mismo.

99 Es hermano de Vulcano y, juntamente con Belona, es el dios de la guerra.

inventarse muchas falsedades tocantes al ritual y a la religión donde se juzga que las mentiras, aun sobre los mismos dioses, reportan grandes ventajas a los ciudadanos.

CAPÍTULO V

No es creíble que los dioses hayan castigado el adulterio en Paris, habiéndolo dejado impune en la madre de Rómulo

Dejemos de momento si fue posible que Venus, del ayuntamiento con Anquises, diese a luz a Eneas, y si Marte, del comercio carnal con la hija de Numitor[100], pudo tener a Rómulo. Una dificultad parecida se suscita en nuestras Escrituras cuando se pregunta si los ángeles prevaricadores se unieron con las hijas de los hombres, naciendo de ellos unos gigantes, esto es, varones asaz grandes y fuertes, de los cuales se pobló entonces la tierra. Al presente, nuestro discurso se limitará a uno y a otro. Si es verdad lo que con tanta frecuencia se lee entre ellos de la madre de Eneas y del padre de Rómulo, ¿cómo es posible que desplazcan a los dioses los adulterios de los hombres, sufriendo los suyos entre sí con tanta conformidad? Y si es falso, es igualmente imposible que se enojen de los verdaderos adulterios de los hombres quienes se regodean en los suyos, bien que falsos. De donde se deduce que, si no se da fe al adulterio de Marte, a fin de no darla tampoco al de Venus, so color de ningún ayuntamiento divino puede defenderse la causa de la madre dé Rómulo. Silvia[101] fue sacerdotisa vestal, y, por ende, los dioses debieron vengar con más razón este sacrílego flagicio en los romanos que el adulterio de Paris en los troyanos. Los viejos romanos, a las sacerdotisas de Vesta sorprendidas en estupro, las enterraban vivas; al paso que a las mujeres adúlteras, aunque las imponían alguna pena, no era ésta pena de muerte. ¡Hasta este extremo tomaban mayor venganza de lo que estimaban sagrarios divinos que de los lechos humanos!

---

[100] Numitor, rey de Alba, era hermano de Amulio, padre de Ilia y abuelo de Rómulo y Remo. La hija de Numitor a que Agustín se refiere aquí es Ilia.

[101] La virginidad era tenida en gran estima aun entre los gentiles. Así, San Jerónimo puede escribir: *Virginitati verae, non praeiudicat iniciado diabolicarum Virgimim.* También Tertuliano encomia la virginidad en sumo grado. Y Agustín en *Contra Faustum* (1.20 c.21) compara las vírgenes sagradas alas vírgenes vestales, y dice: *Sicut non ideo contemnenda, vel detestando est Virginitas sanctimonialium, guia et Vestales virgines fuerunt...* Silvia fue una de estas vírgenes vestales.

CAPÍTULO VI

Del parricidio de Rómulo, no vengado por los dioses

Agrego aún más: si tanto disgustaron a los dioses los crímenes de los hombres, que, ofendidos por la fechoría de Paris, dejaron a Troya abandonada a la espada y al fuego, más les irritara contra los romanos la muerte del hermano de Rómulo que contra los troyanos la broma tomada al esposo griego; más les irritara el parricidio de la ciudad naciente que el adulterio de la ya floreciente. No tiene la menor importancia para la presente cuestión si fue ejecutado por mandato de Rómulo o fue Rómulo en persona el ejecutor, cosa que muchos imprudentemente niegan, otros por pudor lo dudan, y muchos, con dolor, lo disimulan. Nosotros, por no detenernos a investigar con más diligencia la cuestión, ponderando los testimonios de muchos escritores, diremos que consta claramente que el hermano de Rómulo fue muerto, y no por los enemigos ni por los extraños. Si lo ejecutó o lo mandó ejecutar Rómulo, más jefe fue él de los romanos que Paris de los troyanos. ¿Por qué, pues, el raptor de la mujer ajena provocó la cólera de los dioses contra los troyanos, y este otro, que mató a su hermano, atrajo sobre los romanos el favor de los mismos dioses? Sí aquel crimen es ajeno a la comisión y al mandato de Rómulo, lo cometió toda la ciudad, ya que toda la ciudad lo desdeñó, porque sin duda debió castigarlo, y dio muerte, no ya a un hermano, sino al padre, que es aún peor. Uno y otro fueron fundadores, bien que a uno de ellos una mano criminal no le permitió reinar. No hay, creo yo, por qué decir de qué mal se hizo acreedora Troya para que los dioses la abandonaran, pudiendo así perecer, y de qué bien fue acreedora Roma para que los dioses fijaran en ella su residencia, pudiendo así acrecerse, sino porque, vencidos, huyeron de allí y se trasladaron aquí para seducir de igual modo a éstos. Más aún, permanecieron allí para engañar, según su usanza, a los que tornaran a habitar aquellas tierras, y aquí se jactaron ejerciendo más los ardides de su falacia.

Capítulo VII

Destrucción de Ilión, llevada a cabo por Fimbria, general de Mario

¿Qué mísero crimen había cometido Ilión para que, al estallar las guerras civiles, fuera destruida por Fimbria, el hombre más feroz del partido de Mario, mucho más sangrienta y cruelmente que lo hicieran en otro tiempo los griegos? Entonces muchos huyeron de allí, y muchos, perdiendo la libertad, conservaron la vida. En cambio, Fimbria publicó primero el edicto de que no se perdonara a nadie y luego hizo arder la ciudad y a todos sus moradores. Este fue el trato que dieron a Ilión, no los griegos, indignados por sus iniquidades, sino los romanos, multiplicados con su calamidad, sin que los dioses, comunes a unos y a otros, se aprestaran para repelerlos, o, y ésta es la verdad, no teniendo poder para ello. ¿Acaso entonces

se fueron, abandonando los templos y altares,

todos los dioses que mantenían firme aquella ciudad, restaurada después del incendio y destrucción de los griegos? Si se fueron, busco la causa; y cuanto mejor hallo que es la de los vecinos, tanto peor es la de los dioses. Los vecinos, por conservar su ciudad íntegra para Sila, cerraron sus puertas a Fimbria. Y éste, enfurecido por esta razón contra ellos, les prendió fuego, o por mejor decir, casi los igualó con el suelo. Entonces aún era Sila el general de los mejores partidos civiles; entonces aún se afanaba por recuperar con las armas la república.

De estos buenos comienzos no habían aún surgido los malos sucesos. ¿Qué cosa mejor pudieron hacer los ciudadanos de aquella urbe? ¿Qué más honesto? ¿Qué más conforme con las relaciones habidas con Roma que retener la ciudad para el mejor partido de los romanos y cerrar las puertas al parricida de la república romana? Mas ponderen los defensores de los dioses en cuánto desmedro se tornó esto. Que los dioses desamparasen a los adúlteros y dejaran a Ilión ser presa de las llamas de los griegos, porque de sus cenizas surgiese una Roma más casta, bien está. Pero ¿por qué después desampararon a la misma ciudad madre de los romanos, no rebelándose contra Roma, su noble hija, sino guardando a sus más justos partidos una fe constantísima e inquebrantable, y dejaron que fuese confundida con el polvo, no por los valientes griegos, sino por el más obsceno de los romanos? Y si desplacía a los dioses la causa del partido de Sila, a

quien, desdichados, reservaban su ciudad, cuando cerraron sus puertas, ¿por qué prometieron y auguraban a Sila tamañas prosperidades? ¿No es ésta una prueba de que se reconocen aduladores de los felices antes que defensores de los infelices? La destrucción de Ilión, pues, no es debida al desamparo de los dioses, porque los demonios, siempre alerta para engañar, hicieron cuanto estuvo de su parte. En la destrucción y quema de todos los simulacros juntamente con la ciudad, refiere Livio que únicamente el de Minerva quedó en pie e intacto entre las grandes ruinas del templo; no para que se dijese en su alabanza:

> ¡Oh dioses patrios, bajo cuyo poder estuvo siempre Troya!;

sino porque no se dijese en su defensa:

> Todos sus dioses se alejaron, abandonando los templos y altares.

Y se les permitió aquello no precisamente para poder demostrar su poder, sino para acusar su presencia.

CAPÍTULO VIII

Se debió Roma confiarse a los dioses de Troya

¿Con qué prudencia se confió la protección de Roma a los dioses de Ilión, habida experiencia ya en Troya? Dirá alguno que estaban cansados de vivir en Roma cuando a las embestidas de Fimbria se rindió Ilión. ¿Por qué, pues, quedó en pie la estatua de Minerva? Mas, si estaban en Roma cuando Fimbria voló a Ilión, sin duda estaban también en Troya cuando los galos tomaron e incendiaron Roma. Pero, como tienen un oído muy fino y su movimiento es muy rápido, al graznido del ganso acudieron presurosos para defender a lo menos el cerro capitolino, que había quedado erguido. Para defender lo demás, les llegó el aviso tarde.

CAPÍTULO IX

Si la paz que hubo durante el reinado de Numa debe considerarse como don de los dioses

La creencia común de que los dioses favorecieron a Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, dándole tener paz durante todo su reinado y cerrar las puertas de Jano[102], que suelen estar abiertas en tiempo de guerra, se basa precisamente en que constituyó entre los romanos muchas ceremonias sagradas. Este hombre fuera digno de felicitación por tanto coma dispuso, de haberlo sabido emplear en cosas saludables y sacrificar su perniciosísima curiosidad a la búsqueda del Dios verdadero con verdadera piedad. Pero fueron los dioses los que le dieron aquel ocio. Tal vez le engañaran menos de no haberlo hallado tan ocioso, porque cuanto menos ocupado le hallasen, tanto más le ocuparan ellos. Cuál fue su pretensión y con qué artificios pudo granjear para sí y para la ciudad la simpatía de semejantes dioses, lo refiere Varrón. Y, si placiere a Dios, lo trataremos más ampliamente en su lugar. Al presente, como la cuestión versa sobre los beneficios de los dioses, admitamos que la paz es un gran beneficio, pero que es un beneficio del verdadero Dios, común, como el sol, como la lluvia y como otros subsidiarios de la vida, a ingratos y pecadores. Mas, si los dioses procuraron a Roma y a Pompilio tan grande bien, ¿por qué en adelante jamás lo prestaron al Imperio romano, ni aun en sus mejores épocas? ¿O es que las ceremonias sagradas reportaban mayor utilidad al ser instituidas que cuando se las celebraba después de su institución? Pero resulta que entonces todavía no existían, sino que se añadían con vistas a su existencia; y después ya existieron, y se guardaron con vistas a su utilidad. ¿Cuál fue la causa de que durante el reinado de Numa se pasaran cuarenta y tres años, o, como quieren otros, treinta y nueve, en paz continuada? Y ¿cuál de que, una vez establecidos los ritos sagrados y atraídos los dioses por las ceremonias para ser tutores y jefes, no se mencione, después de tantos años desde la fundación de Roma hasta Augusto, más que un solo año, y éste como cosa excepcional, el que siguió a la primera guerra púnica, en el que los romanos pudieron cerrar las puertas de la guerra?

---

[102] Cerrar las puertas de Jano era el símbolo de la paz. Jano, dios de los sabinos y romanos, tenía un templo que en un principio debió ser una puerta, que en tiempo de guerra estaba abierta para que los soldados de uno y otro pueblo pudieran entrar a socorrer al afligido, y en tiempo de paz estaba cerrada.

CAPÍTULO X

¿Debió desearse que el Imperio romano se acreciera con tan vehementes guerras, siendo posible su paz y seguridad con la misma suerte con que creéis lo fue en el reinado de Numa?

¿Responderán acaso que el Imperio romano no podía extender sus dominios por todo el mundo y expandir su gloria por doquier sin continuas y sucesivas guerras? ¡Gentil razón por cierto! ¿Debía nadar en la agitación aquel Imperio para ser grande? ¿Por ventura en los cuerpos humanos no es mejor tener estatura mediana con salud que llegar a dar la talla de un gigante con perpetuos dolores, y, en habiéndola alcanzado, no descansar, sino vivir con mayores sufrimientos cuanto mayores son los miembros? Y ¿de qué mal fuera, o por mejor decir, qué inmenso bien si perduraran aquellos tiempos que pergeñó Salustio, cuando dice: «En el principio los reyes (éste fue el primer nombre usado para designar la autoridad) eran diferentes: unos ejercitaban el ingenio, otros el cuerpo. Aún pasaban los hombres su vida sin codicia, cada uno contento con su suerte».

¿O es que, para que el Imperio llegara a esta grandeza, fue preciso, por otra parte, lo que Virgilio deplora en estos versos:

> Poco a poco sobrevino la edad peor y descolorida, la furia de la
>
> guerra y el amor del oro?

No hay duda que es excusa justa para los romanos, por tantas guerras emprendidas y guerreadas, el decir que se vieron obligados a resistir a sus enemigos y a sus continuas arremetidas, no por la avidez de conseguir humanas alabanzas, sino por la necesidad de defender la vida y la libertad. ¡Sea así! ¡Enhorabuena! «Después que su república, como escribe Salustio, por el desarrollo de las leyes, de las costumbres y de los campos, parecía gozar de prosperidad y de potencia, según ley general en lo humano, de la opulencia nació la envidia. Los reyes y naciones limítrofes les declararon la guerra, y pocos de sus aliados vinieron en su ayuda, porque la mayor parte, alebronados de miedo, se hurtaron al peligro. Pero los romanos, solícitos en paz y en guerra, se apresuran, se preparan, se animan mutuamente, y salen al encuentro del enemigo, y defienden con las armas su libertad, su patria y sus parientes. Después, alejado el peligro con su valor, dieron en socorrer a sus aliados y amigos, granjeándose amistades más con hacer beneficios que con recibirlos». Con estos medios fue decoroso el crecimiento de Roma. Pero me gustaría saber si en el reinado de Numa, cuando

hubo tan larga paz, les acometían los enemigos y les provocaban a la guerra, o no hacían nada para que pudiera durar aquella paz. Si aún entonces era enviscada Roma a las guerras y no resistía a las armas con las armas, de los mismos medios que se servía para apaciguar a los enemigos sin vencerlos en batalla alguna y sin desplegar contra ellos su impetuosidad guerrera, de esos mismos se sirviera siempre y siempre reinara en paz, cerradas las puertas de Jano. Y si esto no estuvo en su mano, Roma no tuvo paz el tiempo que quisieron sus dioses, sino el que quisieron sus vecinos, no provocándola a la guerra a no ser que fuera tal la audacia de tales dioses, que vendieron a un hombre, lo que no depende del querer o no querer de otro hombre. Es verdad que importa al vicio propio en qué grado se permite a los demonios intimidar e instigar los espíritus perversos. Pero, si siempre les fuera esto posible y una potestad secreta y superior no obrara con frecuencia en contra de sus planes, tendrían siempre en sus manos la paz y las victorias, que casi siempre son resultado de las pasiones de los hombres. Y, con todo, éstas, en su mayoría, proceden en contra de su voluntad, como lo prueban no solamente las fábulas, que mienten frecuentemente y que apenas nos ofrecen un ápice de verdad, sino también la historia de Roma.

CAPÍTULO XI

De la estatua de Apolo de Cumas, cuyas lágrimas se creyó que pronosticaban la destrucción de los griegos, a quienes no pudo socorrer

No hay otra razón que ésta para explicar las lágrimas que Apolo Cumano[103] derramó durante cuatro días, al paso que guerreaban contra los aqueos y contra el rey Aristónico[104]. Los arúspices, aterrados por este prodigio, juzgaron que debía arrojarse al mar la estatua; pero interpusieron sus súplicas los ancianos de Cumas y contaron otro prodigio semejante obrado

[103] Cumas era una ciudad antiquísima de Italia, situada en la Campania. Este Apolo de Cumas era el adivino. A él se llevaban todos los graves problemas para que él, por medio de su arúspice, los resolviera.

[104] A la muerte de Atalo, rey de Asia, Aristónico, hijo de Eumenes, rey de Pérgamo y hermano del difunto, sucedió en el reino a su padre y dejó al pueblo romano por heredero de su reino.

en la misma estatua durante la guerra sostenida contra Antíoco[105] y contra Perseo[106]. Dieron fe, además, de que, por haber sonreído la fortuna a los romanos, el senado decretó enviar presentes a Apolo. En vista de esto, hicieron venir a otros adivinos más hábiles, y respondieron que las lágrimas de la estatua de Apolo eran venturosas para los romanos, justamente porque, siendo Cumas colonia griega, Apolo, envuelto en lágrimas, era expresión de llanto y calamidad para las tierras de donde se le había traído, esto es, para la misma Grecia. Poco tiempo después llegó la noticia de que el rey Aristónico había sido vencido y hecho prisionero. Esta victoria era evidentemente contraria al querer de Apolo, y de ella se dolía. Así lo indicaban las lágrimas de la estatua. De donde se deduce que no son del todo incongruentes las descripciones de los poetas, que, aunque fabulosas, se acercaban a la verdad, sobre las costumbres de los demonios. En Virgilio, Diana[107] se duele de Camila[108], y Hércules[109] llora la próxima muerte de Palante[110]. Por eso, quizá Numa Pompilio, bañado en paz e ignorando y no inquiriendo quién era su dador, cuando pensaba a qué dioses confiaría la defensa de la salud de Roma, de su Imperio, y en la convicción de que el

---

105 Antíoco era el rey de Siria en aquel entonces, a quien venció L. Cornelio Escipión, hermano del Africano.

106 Perseo, según la fábula, era hijo de Júpiter y de Danae. Abandonado por su abuelo Acrisio, fue recogido por Polidectes, rey de la isla Serio. Llegado a la edad viril, emprendió la conquista de las islas Gorgonas. Para esta empresa recibió una espada corva de Vulcano, unas sandalias aladas de Mercurio y un escudo y el caballo *Pegaso* de Minerva. Cortó la cabeza a la gorgona Medusa y con ella petrificó un monstruo marino, al cual había sido entregada Andrómeda, a quien libertó e hizo su esposa, y tuvo de ella a Perses, cabeza de la raza de los persas. Sin embargo, Vives ha querido ver en este pasaje que se trata de la guerra sostenida contra el hijo de Filipo, rey de Macedonia, a quien venció en la segunda guerra macedónica L. Emilio Paulo. Migne, empero, cree que en la guerra de que aquí se trata intervinieron los aqueos, mientras que en la de Aristónico no intervinieron. El lugar es difícil de interpretar.

107 Diana, diosa de las selvas y de la caza, es hija de Júpiter y de Latona y hermana gemela de Apolo.

108 Camila, según la mitología, era hija de Metabo, rey de los volscos, consagrada al servicio de Diana.

109 Hércules es el nombre de un héroe famosísimo, a quien dieron culto varios pueblos; así es que hubo varios Hércules. Varrón los hace ascender hasta cuarenta y cuatro. A Hércules se atribuyen todas las prodigiosas hazañas de los tiempos heroicos, hasta el punto de no referirse hecho alguno trascendental o memorable que no realizara o en el cual no interviniera este héroe, que por sus hechos gloriosos mereció ser elevado a la categoría de los dioses.

110 Palante era hijo de Pandión, padre de la quinta Minerva. Así Cicerón y Ovidio. Virgilio, empero, le cree hijo de Evandro.

Dios verdadero, omnipotente y sumo, no se preocupa de estas cosas terrenas, le vino a la recordación que los dioses troyanos, traídos por Eneas, fueron impotentes para conservar largo tiempo el reino de Troya, y el de Lavinio, fundado por Eneas mismo. A este tenor, creyó que debía proveer de otros dioses, para añadirlos a los primeros (ora a los que Rómulo había pasado a Roma, ora a los que habían de pasar después de la destrucción de Alba), poniéndolos como guardas a los fugitivos o como coadjutores a los impotentes.

CAPÍTULO XII

Cuántos dioses han añadido los romanos a los constituidos por Numa, cuya multitud no les ayudó en nada

Roma, empero, no se dignó contentarse con estas divinidades, constituidas en tan gran número por Pompilio. Es que aún no tenía en ella Júpiter su templo principal. Allí levantó el Capitolio el rey Tarquinio. Esculapio[111] pasó de Epidauro[112] a Roma para ejercer, como peritísimo médico, su arte con; más gloria en tan noble ciudad. La madre de los dioses[113] vino, no sé de dónde, de allá de Pesinunte[114], porque era vituperable que, señoreando ya su hijo el cerro Capitolino, continuara ella oculta en un lugar de tan poca nombradía. Y si es verdad que es madre de todos los dioses, vino a Roma después de algunos de sus hijos y precedió a los que habían de venir. Me maravillo, si es verdad que ella es madre del Cinocéfalo[115], que vino mucho después de Egipto. Y si de ella nació también la diosa Fiebre[116], averigüelo Esculapio, su biznieto. Pero, cualquiera que sea su origen, tengo para mí que no osarán esas exóticas divinidades llamar plebeya a una diosa ciudadana romana. Al abrigo de tantos dioses —¿quién podrá nume-

111 Esculapio era médico en Epidauro, de donde vino a Roma, según refiere Livio.

112 Epidauro era una ciudad del Peloponeso conocida hoy con el nombre de Pidauro.

113 De ella ya hemos hablado largamente al tratar de Berecintia y de Celeste.

114 Pesinunte es una antigua ciudad de Galacia llamada hoy Bosán. Fue famosa por el culto que en ella se daba a Cibeles.

115 Del Cinocéfalo ya notamos su procedencia en la nota del libro I.

116 Fiebre es una diosa que adoraron los romanos de los tiempos primitivos. Vives hace notar que algunos han leído, en lugar de Febris, Februus; pero sin razón, puesto que Februo es Plutón, del que le ha venido el nombre a Febrero, como Agustín recuerda en esta misma obra.

rarlos? —, naturales, advenedizos, celestes, terrestres, infernales, marinos, fontales, fluviales y, como dice Varrón, ciertos e inciertos, dioses de todo género, ¿machos y hembras?, como entre los animales, constituida Roma, digo, al abrigo de tales divinidades, no debió ser perseguida y afligida con tamañas y tan horripilantes calamidades, de entre las cuales mencionaré unas cuantas.

Con tan grande humareda convocaba, como con una señal, para su defensa a esa gran multitud de dioses, construyéndoles y dedicándoles templos, altares, sacrificios y sacerdotes, y ofendiendo con ello al sumo y verdadero Dios, al que únicamente se deben estos honores. Y su vida se deslizó más feliz con menos dioses; pero cuanto más se acreció, tantos más juzgó que debía arrimar, como un navío demanda marineros, desconfiando, creo yo, que aquellos tan pocos, bajo los cuales viviera, en parangón con la vida peor, mejor, fueran suficientes para mantener su grandeza. En un principio, bajo los reyes, excepción hecha de Numa Pompilio, del que he hablado arriba, fue tanto el mal seguido de la discordiosa contienda, que obligó a asesinar al hermano de Rómulo.

CAPÍTULO XIII

De qué derecho y de qué alianza usaron los romanos para los primeros casamientos

> ¿Cómo ni Juno, que con Júpiter
>
> protegía a la romana grey, que orientaría la toga y sería dueña del mundo

ni Venus misma pudieron ayudar a los descendientes de Eneas para que merecieran en buena y justa ley casarse? Llegó a tal extremo esta escasez, que robaron con dolo las mujeres, viéndose luego forzados a luchar contra los suegros para dotarlas, aun no reconciliadas de la injuria con sus maridos, con la sangre de sus padres. En este debate, la victoria estuvo de parte de los romanos. ¡Cuántos heridos y cuántas vidas, por una y otra parte, de parientes y vecinos costaron estas victorias! Por amor de César y de Pompeyo, un solo suegro y un solo yerno, muerta ya la hija de César, esposa de Pompeyo, exclama Lucano con muy justo sentimiento de dolor:

> Cantamos las batallas más que civiles de los campos de Ematia y el derecho promulgado en pro de la maldad.

Vencieron los romanos y arrancaron con sus manos, bañadas en la sangre de los suegros, los miserables abrazos de las hijas de aquéllos, y ellas no se atrevieron a llorar a sus padres muertos, por no ofender a sus maridos vencedores. Ellas, mientras el combate, no sabían por quién hacer votos. Tales bodas ofrendó al pueblo romano no Venus, sino Belona[117] o quizá Alecto[118], aquella furia infernal que, a despecho del favor de Juno, usó contra ellos de mayor licencia que cuando con sus ruegos había sido aguijada contra Eneas. Más venturoso fue el cautiverio de Andrómaca[119] que los matrimonios de los romanos, porque Pirro[120], después que gozó de sus abrazos, no mató a ningún troyano. Los romanos, empero, daban muerte en sus encuentros a los suegros, cuyas hijas habían abrazado ya en sus tálamos. Aquélla, juguete del vencedor, sólo pudo dolerse de la muerte de los suyos, pero no temerla; éstas, casadas con los guerreros, temían la muerte de sus padres cuando iban sus maridos al combate, y al verlos volver la deploraban, sin tener libertad para el temor ni para el dolor. Es que por la muerte de sus conciudadanos, de sus familiares, de sus hermanos y de sus padres, o se atormentaban piadosamente o se alegraban con una alegría infernal de las victorias de sus maridos. Se añadía que, como la fortuna de las guerras es eventual, unas, con la espada de sus padres, perdían a los maridos; otras, con las espadas de entrambos, se veían privadas de los padres y de los esposos. Y no fueron de poca monta entre los romanos aquellos reveses, pues que llegaron a poner cerco a la ciudad, y se defendían a puertas cerradas. Abiertas éstas dolosamente y entrados los enemigos dentro de los muros, tuvo lugar en el foro mismo una refriega sangrienta y atroz en demasía entre yernos y suegros. Los raptores, al verse vencidos, huían en pelotón a sus casas, poniendo una nota de fealdad más fea a las primeras victorias, dignas también de rubor y de llanto. Rómulo entonces, desesperando ya del valor de los suyos, rogó a Júpiter que se detuvieran, y en esta coyuntura Júpiter se ganó el apelativo de Estator. Y no hubiera sobrevenido el fin de tamaña catástrofe de no haberse presentado las robadas con la melena en desorden a sus padres y, postrándose a los pies de ellos, aplacaran su justísima ira, no con armas victoriosas, sino con suplicantes súplicas. En fin, Rómulo, que no había tenido arrestos para sufrir la compañía de su hermano, se vio forzado a compartir la regencia con

---

117 Belona es la diosa de la guerra, juntamente con Marte.

118 Alecto es el nombre de una de las furias, hija del Eter y de la Tierra.

119 Andrómaca, hija de Etión, rey de Tebas. fue esposa de Héctor y madre de Astianax y Laodamante.

120 Pirro, hijo de Aquiles y de Deidamia, fundó un reino en Epiro y murió en Delfos a manos de Orestes.

Tito Tacio, rey de los sabinos. Pero ¿cuánto tiempo le toleraría quien no toleró a su hermano y mellizo además? Esta fue la razón de que, asesinado también éste, estuviera solo en el reino para ser un día mayor dios. ¿Qué derechos matrimoniales son éstos, qué motivos de guerra, qué modos de hacer hermandad, afinidad, sociedad, divinidad? ¿Qué vida ésta de una ciudad constituida bajo la tutela de tantos dioses? Puedes darte cuenta de la cantidad de cosas que pudieran decirse partiendo de este punto, si no fuera que nuestra intención se dirige a lo que resta, y nuestro discurso camina presto hacia otras veredas.

CAPÍTULO XIV

De la guerra injusta que los romanos hicieron a los albanos y de la victoria conseguida por la libido de dominio

1. ¿Qué acaeció después de Numa, bajo el mando de los otros reyes? ¡Cuántos males no sólo suyos, sino también de los romanos, ocasionó el provocar a los albanos a la guerra! Y es que la tan larga paz de Numa devino en ordinariez. ¡Cuán frecuentes fueron los estragos de los ejércitos rivales y cuánto menoscabo de una y otra ciudad! Alba, aquella que fundara Ascanio, hijo de Eneas, madre de Roma, más cercana que la misma Troya, enviscada por el rey Tulio Hostilio[121], combatió, y en el combate fue afligida, y afligió, hasta que, después de muchas refriegas, se cansaron de sus pérdidas. Les plugo en este trance ensayar un desenlace de la guerra por el combate de tres mellizos de cada partido. Salieron al campo, de la parte de los romanos, tres Horacios, y de la parte de los albanos, tres Curiacios. Los tres Curiacios vencieron y mataron a dos Horacios; pero el Horacio superviviente derrotó y dio muerte a los tres Curiacios. De esta suerte, Roma quedó vencedora; pero con tal baja en aquella contienda final, que, de seis vivos que fueron, sólo uno volvió del combate. ¿A quién se causó el daño en ambos casos? ¿A quién se debe el duelo sino a la estirpe de Eneas, a los descendientes de Ascanio, a los hijos de Venus, a los nietos de Júpiter? Esta guerra, sin duda, fue más que civil, puesto que combatió la ciudad hija

[121] Tulo Hostilio se distinguió por su ferocidad, hasta el extremo de que llega a decir Tito Livio que fue muy desemejante a su predecesor Numa y que aventajó en crueldad a Rómulo. La edad, sus fuerzas y, sobre todo, su avidez de gloria le acicaban y estimulaban a esas inhumanidades. Fue nieto de aquel Tulio Hostilio que, bajo la dirección de Rómulo, después de sus muchos desmanes, fue muerto por los sabinos.

contra la ciudad madre. Añadid a esto otro mal cruel y-horrendo que siguió a la lucha de los tergéminos. Como los dos pueblos fueron en un principio amigos (es decir, vecinos y familiares), una hermana de los Horacios estaba casada con uno de los Curiacios. Esta, en viendo en manos de su hermano victorioso los despojos de su marido, prorrumpió en lágrimas, y fue matada por su propio hermano. Tengo para mí que fue más humano el sentimiento de esta mujer que el de todo el pueblo romano. Creo yo que no lloraba ella culpablemente a su esposo, a quien unía la fidelidad dada, y que quizá llorara a su hermano cubierto de la sangre del hombre al que había prometido su hermana. ¿Por qué se aplauden las lágrimas que en Virgilio vierte el piadoso Eneas sobre el enemigo muerto por propia mano? ¿Por qué Marcelo, recordando el esplendor y la gloria de Siracusa, que poco antes había él esfumado, pensando en la suerte común dejó escapar lágrimas de compasión? Es petición mía. Demandemos del sentimiento humano que pueda una esposa, sin nota de culpabilidad, llorar a su marido muerto a manos de su hermano, si es verdad que los hombres pudieron llorar loablemente a los enemigos por ellos vencidos. Y, al paso que aquella mujer lloraba la muerte dada a su esposo por su hermano, Roma rebosaba de júbilo por haber combatido con tanto estrago contra la ciudad madre y por haber vencido con tanta efusión de sangre hermana de uno y otro bando.

2. ¿A qué viene el alegarme el nombre de alabanza y el nombre de victoria? Removidas las sombras de la insensata opinión, considérense los hechos en su desnudez, en su desnudez pondérense y júzguense en su desnudez. Cítennos la causa de Alba, como se refería el adulterio de Troya, y no se encontrará ningún parecido, ninguna semejanza. Aquello sólo lo hizo Tulo por llamar

> a las armas a los hombres dormidos en la inacción y a las tropas, poco acostumbradas al triunfo.

Este vicio fue la causa de tamaño crimen como fue la guerra entre parientes y amigos. Y vicio tan descomunal lo aborda, aunque de paso, Salustio, cuando, después de mencionar brevemente y de celebrar los tiempos antiguos en que los hombres vivían su vida sin codicia y se contentaba cada uno con lo suyo, añade: «Después que comenzaron, Ciro en Asia y los lacedemonios y atenienses en Grecia, a señorear ciudades y naciones y a tener por motivo de guerra el apetito de dominio y a pensar que la máxima gloria consistía en un grande imperio», etc. A mí bástame con haber citado hasta aquí sus palabras. Esta libido de dominio zarandea y azota con grandes males al género humano. Roma, vencida entonces por esta libido, se felicitaba de haber vencido a Alba, y doraba su bellaquería con nombre de

gloria. Porque, como dice nuestra Escritura, *el pecador se alaba en los deseos de su alma, y el que soporta la iniquidad es bendecido.*

Despojen, pues, las cosas de sus falaces paliativos, de sus engañosos barnices, para examinarlas sinceramente. Nadie me diga: Grande es éste y aquél, porque se batió con éste y con el otro y los venció. También los gladiadores luchan y vencen, y su crueldad tiene también por premio la alabanza. Pero yo estimo ser mejor recompensa las penas de cualquier inacción que el buscar la gloria con tales armas. Con todo, si bajaran a la arena dos gladiadores, de los cuales uno fuera el padre y otro el hijo, ¿quién toleraría tal espectáculo? ¿Quién no lo impidiera? ¿Cómo, pues, pudo ser glorioso el combate habido entre dos ciudades, madre una e hija la otra? ¿Acaso éste fue diferente porque no hubo arena o porque se atestaron campos más extensos de cadáveres, no de dos gladiadores, sino de muchos de una y otra nación? ¿O acaso porque estos combates tenían por cerco no un anfiteatro, sino el orbe entero, y por espectadores los contemporáneos y los venideros hasta quienes llegara la fama de tan impío espectáculo?

3. Sin embargo, aquellos dioses tutelares del Imperio romano y como espectadores de teatro de tales combates fueron víctimas violentadas por su pasión, hasta que la hermana de los Horacios, por respeto a los tres Curiacios muertos, adicionada^ por la espada hermana a sus dos hermanos, completara el número tres por el otro partido, porque no fueran menos las muertes de Roma, la vencedora. Seguidamente, para mayor eficacia de la victoria, desmantelaron a Alba, donde, después de Ilión, destruida por los griegos, y después de Lavinio, donde había constituido Eneas un reino exótico y fugitivo, hallaron por tercera vez asilo los dioses troyanos. Pero, como es usanza entre ellos, quizás emigraron también de allí, siendo ésta la causa de su deleción. Es decir, se habían alejado «todos los dioses que mantenían en pie aquel Imperio, abandonando los templos y altares». Se habían alejado, sí, y esto ya por tercera vez, porque se creyera providencialmente Roma la cuarta. Les desplacía Alba porque reinaba Amulio. expulsando a su hermano, y les placía Roma, donde, matando a su hermano, había reinado otrora Rómulo. Mas antes de la destrucción de Alba, dicen, toda la población se trasladó a Roma para fundir las dos ciudades en una. Supongamos que sucediera así; pero aquella ciudad, reino de Ascanio y tercera morada de los dioses troyanos, siendo su madre, fue destruida por la ciudad hija. Y para hacer mezcla tan desafortunada de los restos de la guerra habida entre los dos pueblos, hubo primero de derramarse mucha sangre de uno y otro bando.

¿Qué diré ya en particular de las guerras a las que parecían poner fin las victorias tantas veces renovadas bajo los otros reyes y concluidas una y otra vez con tamaños desastres, y una y mil veces repetidas después de las alianzas y de la paz entre los yernos y los suegros, entre sus descendientes y los descendientes de éstos? No es prueba poco fuerte de esta calamidad el que ninguno de ellos cerrara las puertas a la guerra. En consecuencia, ninguno de ellos tuvo reinado pacífico bajo la tutela de tantos dioses.

CAPÍTULO XV

Cuál fue la vida y cuál la muerte de los reyes romanos

1. Y ¿qué fin tuvieron los reyes? Vean lo que refiere de Rómulo la adulación fabulosa: Fue recibido en el cielo. Y a la vez consideren lo que dijeron algunos de sus escritores: Por su ferocidad le hicieron trizas en el Senado y sobornaron a un tal Julio Próculo para que dijese que se le había aparecido y que le había ordenado decir por sí mismo al pueblo romano que le venerase entre los dioses. Y, de esta suerte, el pueblo, que había comenzado a amostazarse contra el Senado, se reprimió y se pacificó. Hubo también eclipse de sol, y el vulgo ignorante, no sabiendo que tiene lugar según la razón fija de su curso, lo atribuyó a los méritos de Rómulo, como si aquél fuera el llanto del sol. Por tanto, no debía seguirse en la creencia de su occisión, y el eclipse de la luz del día era índice del crimen, como sucedió de veras cuando el Señor fue crucificado por la crueldad e impiedad de los judíos. Y prueba evidente de que aquel oscurecimiento no acaeció según el curso ordinario de los astros, es que entonces era la Pascua de los judíos, la cual se celebra solamente en plenilunio, y el eclipse regular de sol no sucede sino al fin de la luna. Cicerón mismo da a entender suficientemente que aquella recepción de Rómulo entre los dioses es más conjetura que realidad, cuando en alabanza suya dice por boca de Escipión en los libros de la *República:* «Dejó tras sí tal idea, que, habiendo desaparecido súbitamente durante un eclipse de sol, se le creyó anumerado entre los dioses. Esta opinión, jamás mortal alguno pudo conseguir sin un relevante grado de virtud». En esto que dice «que desapareció súbitamente», sin duda quería dar a entender o la reciedumbre de la tempestad o el secreto de su asesinato y atentado, porque algunos otros escritores añaden al eclipse de sol una violenta tempestad, que o brindó ocasión propicia al crimen o ella misma acabó con Rómulo. En la obra citada dice el mismo

Cicerón de Tulio Hostilio, el tercer rey desde Rómulo, matado también por un rayo, que no se le creyó recibido entre los dioses por tal muerte precisamente, porque los romanos no querían vulgarizar, es decir, desvirtuar lo sucedido a Rómulo (era creencia común), atribuyéndolo a la ligera a otro. Dice también abiertamente en sus *Diatribas:* «Al fundador de esta ciudad, a Rómulo, por nuestra benevolencia y su fama le hemos elevado al rango de los dioses mortales». Esto prueba que no fue un hecho real, sino un alarde y divulgación en gracia a sus virtuosos merecimientos. Y en el diálogo titulado *Hortensio*, hablando de los eclipses regulares de sol: «Para producir las mismas tinieblas que produjo en la muerte de Rómulo, que tuvo lugar en un eclipse de sol». Cierto que en este pasaje no temió lo más mínimo dar fe de la muerte del hombre, porque hablaba más como filósofo que como panegirista.

2. Los demás reyes del pueblo romano, excepción hecha de Numa Pompilio y Anco Marcio[122], que murieron de enfermedad, tuvieron muertes horrendas. Tulio Hostilio, como he dicho, vencedor y destructor de Alba, fue abrasado por un rayo con toda su casa. Tarquinio Prisco fue asesinado por los hijos de su predecesor. Servio Tulio fue víctima de la nefanda bellaquería de su yerno Tarquinio el Soberbio, que le sucedió en el reino. Y los dioses «no huyeron, abandonando sus templos y altares», después de la perpetración de tan grande parricidio contra el rey más excelente de aquel pueblo. Dioses de quienes dice que sólo el adulterio de Paris les movió a dejar la mísera Troya en manos de los griegos para que la devastaran e incendiaran. Pero, amén de esto, el propio Tarquinio sucedió a su suegro, por él asesinado. Y aquellos dioses vieron reinar a este vil parricida por el asesinato de su suegro; más aún, le vieron engallarse con sus muchos combates y victorias y construir el Capitolio con los despojos, y ellos no se apartaron, sino que permanecieron allí presentes. Toleraron además que su rey, Júpiter, presidiera y reinara desde aquel soberbio templo, es decir, desde la obra de un parricida. No era inocente cuando construyó el Capitolio, y fue expulsado después de la ciudad en premio de sus merecimientos, sino que por la perpetración del más inhumano de los crímenes llegó a reinar, y en este reinado fabricó el Capitolio. El que luego le destronaran los romanos y le lanzaran fuera de la ciudad no fue porque él tomara parte en el estupro de Lucrecia, sino porque lo cometió su hijo, y esto no sólo sin él saberlo, sino en su ausencia. Estaba entonces atacando la ciudad de Ardea y era el ductor de la guerra por parte del pueblo romano. Ignoramos

[122] Plutarco, contra el parecer de Agustín, escribe que ni el mismo Anco Marcio murió de muerte natural, es decir, de enfermedad, como se dice en este capítulo.

cuál fuera su postura de haber conocido el flagicio de su hijo. Y, con todo, el pueblo, sin inquirir ni atender su parecer, le quitó del Imperio y, retirando el ejército y mandando que le abandonara, cerró luego las puertas y no dejó entrar al que volvía. Pero él, después de afligir con muy arduas guerras a los propios romanos, sublevando contra ellos a sus vecinos, después de no poder recobrar el reino, por haberle abandonado aquellos en cuyo auxilio confiaba, vivió durante catorce años una vida tranquila y retirada en Túsculo, ciudad cercana a Roma. Y allí, como dicen, encaneció con su esposa, muriendo con una muerte acaso más deseable que la de su suegro, muerto bellacamente por su yerno y, al parecer, no sin ignorarlo su hijo. A este Tarquinio no le apellidaron los romanos el Cruel o el Malvado, sino el Soberbio, quizá porque no tuvieron aguante para sus pompas reales por otra soberbia más refinada. En efecto, hicieron tan poco aprecio del crimen de haber matado a su suegro y a su mejor rey, que le elevaron a rey. Me sorprende pensar en esto que se hicieron reos de un crimen más grave al pagar a tan subido precio tamaño crimen. Y los dioses no se fueron, abandonando sus templos y altares. A no ser que alguien, para defender a estos dioses, diga que permanecieron en Roma para poder castigarles con tormentos, seduciéndoles con vanos triunfos y quebrantándolos en sangrientas guerras, más que para prestarles ayuda con sus beneficios.

He aquí la vida de los romanos, vivida bajo el imperio de los reyes en los días más loables de esta república hasta la expulsión de Tarquinio el Soberbio, durante casi doscientos cuarenta y tres años. En este tiempo extendieron su imperio con todas las victorias, compradas a precio de tanta sangre y de tantas calamidades, apenas veinte millas alrededor de Roma, espacio tan insignificante que no puede ahora parangonarse con el territorio de cualquier ciudad de Getulia[123].

[123] Getulia es una región del Africa próxima a la Numidia y Mauritania y habitada por los gétulos, pueblo antiquísimo y belicoso, que, nómada en un principio, se estableció más adelante en Argelia y Berbería.

CAPÍTULO XVI

Primeros cónsules romanos. Uno de ellos expulsó a otro de su patria y luego murió herido por el herido enemigo, después de haberse cometido en Roma atrocísimos parricidios

&Añadamos a esta época aquella otra hasta la cual dice Salustio que se vivió con justicia y probidad, mientras hacía de dique el miedo a Tarquinio y la grave guerra contra Etruria. Mientras los etruscos favorecieron a Tarquinio, que pretendía recobrar su reino, Roma sufrió una cruda guerra. Esta es la razón, dice, de que la república se gobernara con justicia y probidad, forzada por el miedo, no guiada por la justicia. En este brevísimo lapso de tiempo fue desastroso el año en que fueron creados los primeros cónsules, después de destronada la potestad real. No llegaron ni a un año siquiera. Junio Bruto[124] expulsó de la ciudad a su colega Lucio Tarquinio Colatino, privándole de su dignidad. Pero después, en guerra con su enemigo, cayeron entrambos muertos, habiendo él antes dado muerte a sus hijos y a los hermanos de su esposa porque llegó a sus oídos que se habían conjurado para reivindicar la dignidad de Tarquinio. Virgilio, en habiendo contado esta hazaña como digna de loa, siente luego un horror piadoso hacia ella. Habiendo dicho:

> Y como sus hijos quieran encender la guerra, su padre sabrá sacrificarlos a la libertad,

a renglón seguido clama y dice:

> ¡Desgraciado!, de cualquier modo, que interpreten este acto las edades futuras.

Como quiera, dice, que los venideros interpreten este hecho, esto es, lo engrandezcan o lo ensalcen, el que mató a sus hijos es desdichado. Y como para consuelo del desgraciado añadió:

> Siempre habrá triunfado en su pecho el amor a la patria y una pasión inmensa por su gloria.

¿Por ventura no parece vengada en Bruto, matador de sus hijos y asesino del hijo de Tarquinio, su enemigo, quien le dejó también a él tendido,

---

[124] Junio Bruto es uno de los cónsules más inhumanos que tuvo Roma. Su ferocidad la muestran bien a las claras el haber dado muerte a sus hijos y a su misma esposa por una futileza, como eran las habladurías. Por otra parte, la vindicación de los derechos de Tarquinio era justa, como injusta había sido la privación.

no pudiendo sobrevivir y viendo sobrevivir al propio Tarquinio, no parece vengada la inocencia de su colega Colatino, que, con ser buen ciudadano, después del destierro de Tarquinio fue tratado tan duramente como el tirano Tarquinio? Se refiere, además, que el mismo Bruto era pariente de Tarquinio. Pero a Colatino le costó la vida la identidad del nombre. Se llamaba también Tarquinio. ¡Que le forzaran a cambiar de nombre y no de patria, y a que substrajera de su nombre ese apellido y se llamara Lucio Colatino a secas! Mas no perdió lo que pudiera perder sin detrimento alguno, a fin de que el primer cónsul careciera de honor, y el buen ciudadano de ciudad. ¿Es posible que acarreara también gloria a Junio Bruto una iniquidad tan exasperante y tan inútil, por otra parte, a la república? ¿Acaso aun para perpetrar esta villanía triunfó en su pecho el amor a la patria y una pasión inmensa por su gloria?

Una vez desterrado Tarquinio el Tirano, fue creado cónsul con Bruto Lucio Tarquinio Colatino, marido de Lucrecia. ¡Con cuánta justicia el pueblo se fijó en la justicia y en la moralidad de su ciudadano! Y ¡cuán injustamente Bruto, que tuvo en su mano privar a su colega solamente del nombre, si éste le daba en rostro, en la nueva forma de gobierno, le privó no sólo de la patria, sino también de la dignidad! Estos males se cometieron, estos infortunios acaecieron cuando en aquella república se vivía con justicia y moderación. Lucrecio, elegido para sustituir a Bruto, fue arrebatado por una enfermedad antes de finalizar el año. Lo mismo ocurrió a Publio Valerio, que sucedió a Colatino y a Marco Horacio, sustituto del difunto Lucrecio. Y ambos remataron aquel año triste y espantoso, que contó cinco cónsules. Este fue el año en que la república romana inauguró la nueva forma de gobierno, el consulado.

CAPÍTULO XVII

De qué males fue afligida la república romana después del comienzo del gobierno consular, mostrándose los dioses a quienes rendían culto remisos en prestarles ayuda

1. Entonces, aminorado un poco el miedo, no por haber cesado las guerras, sino porque no urgían con tanta pesadez, es decir, finalizado el tiempo en que se vivió con justicia y moderación, acontecieron los hechos que brevemente explica Salustio: «Luego comenzaron los senadores a someter al yugo de la esclavitud al pueblo, a disponer, a usanza de los reyes,

de su vida y de sus espaldas, a no darle entrada en el campo y a gobernar ellos solos el Imperio, sin contar para nada con los demás. Oprimido el pueblo con tales sevicias y, sobre todo, con la usura, tolerando entre guerras continuas los tributos a un tiempo y la milicia, se asentó con armas en el monte Sagrado y Aventino y allí se procuró tribunos de la plebe y otras leyes. El fin de las discordias y debates entre ambas partes fue la segunda guerra púnica». Mas ¿a qué me demoro tanto escribiendo esto o citándolo a quienes lo han de leer? Cuán mísera fuera aquella república durante tantos años como mediaron hasta la segunda guerra púnica, fuera con la inquietud continua de las guerras y dentro con discordias y sediciones civiles, es el mismo Salustio quien nos da noticia de ello. De esta suerte, tales triunfos no fueron sólidos placeres de felices, sino vanos solaces de miserables e ilecebrosos, de espíritus inquietos para soportar otros mil y mil males sin provecho alguno. Y no se indispongan conmigo, porque digo esto, los romanos buenos y sensatos, aunque no veo razón para pedirles este favor ni siquiera para advertirlo, pues estoy segurísimo de que no se han de indisponer. En realidad, no digo cosas más fuertes que sus mismos escritores, ni las digo con más dureza que ellos, amén de que me considero muy inferior en estilo y en tiempo. Y, sin embargo, para aprenderlo, ellos estudiaron y obligaron a estudiar a sus hijos, quienes se irritarán contra mí, pregunto: ¿Me sufrirían si me limitara a decir lo que dice Salustio? «Sobrevinieron muchas revueltas, sediciones y, por fin, guerras civiles, al paso que unos potentados, que habían caído en gracia a los más, cubrían su dominación con el engañoso título de senadores del pueblo. Estos daban el nombre de ciudadanos a buenos y a malos, no por sus merecimientos ante la república, pues todos estaban igualmente corrompidos, sino, según el caudal económico de cada uno y, según fuera más fuerte con la injuria, porque defendía lo presente, así era tenido por buenos. Si, pues, aquellos historiadores opinaban que era deber de la libertad justa no silenciar los males de la propia ciudad, que en muchos otros lugares se vieron constreñidos a ensalzar encomiásticamente, porque no tenían otra más verdadera que diera acogida a los ciudadanos eternos, ¿qué obligación pesa sobre nosotros, que, cuanto mejor y más cierta es nuestra esperanza en Dios, tanto mayor debe ser nuestra libertad, al ver que imputan los males presentes a nuestro Cristo, con el fin de desviar las mentes más endebles e ignorantes de aquella ciudad, única en que se sirve alegre y felizmente? Ni digo yo contra sus dioses cosas más monstruosas que sus propios escritores, a quienes encomian, ya que tomo de ellos cuanto digo, y en modo alguno me creo suficiente para decir tanto y de tal laya.

2. ¿Dónde estaban aquellos dioses que creen se les debe culto por la mezquina y falaz dicha de este mundo, cuando los romanos, a quienes con diabólica astucia se entregaban para que les rindieran culto, se vieron afligidos por tantas calamidades? ¿Dónde estaban cuando el cónsul Valerio[125] fue muerto por los forajidos y esclavos en la defensa del Capitolio sitiado[126]?. Más fácil fue para él la defensa del templo de Júpiter que para aquel tropel de divinidades, sin descontar a su rey máximo y mejor, cuyo templo dejara en libertad, el socorrerle a él. ¿Dónde estaban cuando la ciudad, ahita de los más pesados trabajos y sediciones, aquietada un poco con la espera de los legados enviados a Atenas para cambiar las leyes, fue presa del hambre y de una peste espantosa? ¿Dónde estaban cuando el pueblo hambriento crea por primera vez el prefecto de la manducatoria, y creciendo más y más el hambre, Espurio Melio[127], por proveer de trigo a la hambrienta multitud, incurrió en crimen de atentar contra el reino, y a instancia del mismo prefecto y por mandato del dictador Lucio Quincio[128], muy entrado en años, fue muerto por Quinto Servilio, general de caballería, no sin un grande y peligrosísimo revuelo en la ciudad? ¿Dónde estaban cuando, declarada una gravísima peste, el pueblo, cansado ya de la inutilidad de sus dioses y sin recurso alguno, determinó ofrecerles nuevos lectisternios[129], cosa nunca vista antes? Esto consistía en tender por el suelo unos lechos en honor de los dioses, y de aquí tomó el nombre esta ceremonia o, por mejor decir, este sacrilegio. ¿Dónde estaban cuando, combatiendo por espacio de diez años, sin resultado alguno, contra los veyos, el ejército romano sufrió frecuentes y graves pérdidas, hasta que, por fin, le prestó ayuda Furio Ca-

---

[125] El cónsul Valerio era ejemplo de intrepidez y decisión. Se entregó valientemente a la defensa del Capitolio y arengaba a sus conciudadanos de esta forma, como cuenta Tito Livio: *Si vos urbis, Quirites, si vestri nulla cura tangit, at vos veremini deos vestros ah hostibus captos...*

[126] Esto acaecía el 316 *ab Urbe condita.*

[127] San Agustín da comienzo aquí a una larga narración de hechos que evidencian la impotencia de los dioses paganos cuando son los hombres los que tienen que cuidar de ellos, puesto que ellos han abandonado a los hombres. La invectiva con la historia en la mano es irrebatible. Las divinidades son un estorbo para la salvación de la ciudad, porque los hombres han de mirar también por los dioses.

[128] Lucio Quincio se ganó en esta villana acción la reprobación de toda la multitud. Es verdad que su nombre pasó a la historia como de inhumano, pero lo hacía a instancia de los dioses, porque éstos se veían en la más deprimente miseria.

[129] Ya queda explicada la significación de los lectisternios en la nota 18 del libro II.

milo[130], condenado después por su ingrata ciudad? ¿Dónde estaban cuando los galos conquistaron, saquearon, incendiaron e hicieron de Roma un cementerio? ¿Dónde estaban cuando la famosa peste causó estragos tan notables, que en ella murió el mismo Furio Camilo, defensor, al principio, de la ingrata república contra los veyenses, y después su libertador del poder de los galos? Con ocasión de esta peste se introdujeron los juegos escénicos, otra nueva peste, no para los cuerpos de los romanos, sino, y ésta asciende al colmo de lo nocivo, para las costumbres. ¿Dónde estaban cuando cundió otra grave peste que tuvo origen, a lo que se sospecha, en los venenos de las matronas, muchas de las cuales, y de éstas las nobles, resultaron ser, ¡cosa increíble!, de costumbres más perniciosas que cualquier peste? ¿O cuando el ejército con sus dos cónsules, sitiados por los samnitas, en las horcas caudinas se vieron forzados a firmar con ellos un pacto vergonzoso, hasta el extremo de tener que pasar bajo el yugo enemigo con sus ropas particulares, con las armas en tierra y despojados y privados de otra indumentaria, después de haber dejado en rehenes seiscientos de a caballo? ¿O cuando, mientras unos sucumbían por una grave peste, muchos otros quedaban en medio del ejército tendidos por un rayo? ¿O cuando Roma, movida por otra intolerable epidemia, se vio obligada a llamar y a traer de Epidauro a Esculapio, y como a dios médico, porque al rey de todos los dioses, a Júpiter, que hacía ya tiempo presidía en el Capitolio, sus muchos estupros, ocupación máxima de su mocedad, no le habían permitido quizá aprender medicina? ¿O cuando, conjurándose a un mismo tiempo sus enemigos, los lucanos[131], los abrazos[132], los samnitas, los etruscos y los galos senones[133], mataron primero a sus legados y luego pusieron al ejército y a su pretor en tal aprieto, que perecieron con él siete tribunos y trece mil soldados? ¿O cuando en Roma, después de largas y recias sediciones, el pueblo, acosado por el pillaje hostil, se retiró, por fin, al monte Janícu-

---

[130] Furio Camilo fue el que sintió sobre su ser la angustiosa pesadez de la ingratitud de una ciudad por dos veces libertada por su valor. Ni aun a éste los dioses le socorrieron ni le brindaron ayuda. Todos estos hechos y los que siguen están tomados de Tito Livio.

[131] Los lucanos eran los habitantes de la vieja Lucania, región de la Magna Grecia, en Italia, hoy llamada Balicata.

[132] Pueblo de Italia que habitó la Calabria ulterior. Dieron el nombre a la región que habitaron.

[133] Los galos senones eran los habitantes de la Galia Lugdunense, según Plinio; según Tito Livio, era un pueblo de la Galia Cisalpina.

lo?[134] Fue tal la crudeza de esta calamidad, que, a consecuencia de ella, crearon dictador a Hortensio[135], cosa que solía hacerse en los casos extremos. Este, habiendo sometido al pueblo, expiró en el desempeño de su magistratura, lo cual nunca antes había sucedido a ningún dictador, y que constituía para los dioses, acompañados ya de Esculapio, el más grave delito.

3. Tras esto pulularon de tal manera las guerras, que, por la escasez de soldados, los proletarios, que habían recibido este nombre porque se dedicaban a la procreación de hijos, por ser tal su pobreza que eran ineptos para servir a la patria, fueron enrolados también en la milicia. Los tarentinos llamaron entonces en su socorro a Pirro, rey de Grecia, encomiado con grandes honores, y se hizo enemigo de los romanos. A éste, que consultaba sobre el desenlace que había de tener el asunto, dio Apolo harto donosamente un oráculo tan ambiguo, que, sucediera lo que sucediese, él seguiría tenido por divino. Le dijo: «Te digo, Pirro, poder vencer los romanos»[136]. Y de esta suerte, ora Pirro fuera vencido, ora lo fueran los romanos, el adivino esperaría seguro el desenlace, cualquiera que fuere. ¡Cuáles y cuán horrendas fueron entonces las bajas de uno y otro ejército! En ella, Roma fue vencida, pudiendo e interpretando el oráculo a su favor predicar a Apolo divino, si no fuera que en otra batalla no muy lejana salieron los romanos vencedores. Entre tanto estruendo de guerra se declaró entre las mujeres una epidemia: antes de dar a luz a los fetos ya maduros, morían en su preñez. De esto, creo, se excusaba Esculapio diciendo que se profesaba protomédico, no comadre. De igual modo perecían los animales, de tal forma que se creía llegada la exterminación del género animal.

¿Qué diré de aquel memorable invierno, crudo y cruel hasta lo increíble, tanto que las nieves duraron por espacio de cuarenta días, alcanzando una altura prodigiosa, llegando hasta helarse el Tíber? Si esto hubiera

[134] Uno de los montes o colinas en que se asienta la ciudad de Roma. En él reinó Jano y fundó una ciudad, que también se llamó Janículo. Anco Marcio unió este monte a la ciudad, rodeándolo de un muro y uniéndolo a ella por medio de un puente. Este monte fue en ocasiones testigo de las discordias civiles de Roma, y más tarde en él se verificó la crucifixión de San Pedro.

[135] Hortensio fue el más famoso de toda la familia Hortensia. Fue creado dictador el año 468 de la fundación de Roma y 286 antes de Cristo.

[136] Creemos que la traducción castellana no puede ser más fiel, si queremos conservar la ambigüedad también en nuestra lengua. El latín se presta más para el empleo de los infinitivos, y por ello es más fácil el oráculo, más fácil, digo, por más ambiguo. El castellano así, en la manera expresada, conserva también la ambigüedad, aunque los gramáticos no aprueben ese modo de expresión.

acaecido en nuestros días, ¿qué dirían y a qué proporciones lo elevarían éstos? Y asimismo ¡cuánto se ensañó aquella peste y a cuántos exterminó! Esta se intensificó más al año siguiente y resultó vana la presencia de Esculapio. Acudieron a los libros sibilinos, que es un género de oráculos, en los cuales, como refiere Cicerón en sus libros *Sobre la adivinación*, suele creerse más a las conjeturas dudosas de los intérpretes, hechas como pueden o como quieren. Estos decían que la causa de la pestilencia era que muchos particulares tenían ocupados muchísimos de los templos sagrados. De esta suerte libraron en este trance a Esculapio de una gran incompetencia o de descuido. Mas ¿por qué ocuparon muchos aquellos templos, sin veto alguno, sino porque en vano habían elevado sus preces por largo tiempo a ese tropel de divinidades? Así, poco a poco, los que frecuentaban los templos los abandonaron, con el fin de que, en estando vacíos, pudieran servir, sin ofender a nadie, al menos para uso de los mortales. Estas moradas, reconstruidas y reparadas diligentemente en aquellos días como para amainar la peste, si después no se obscurecieran de igual modo por ser abandonadas y usurpadas, no se atribuyera con verdad a la grande erudición de Varrón el haber exhumado en sus escritos tantas cosas desconocidas sobre estos lugares consagrados a los dioses. Pero en el entretanto procurarán una especiosa disculpa para los dioses, no un remedio eficaz para la peste.

CAPÍTULO XVIII

Cuántos infortunios atropellaron a los romanos en tiempo de las guerras púnicas, pedida con insistencia, pero en balde, la protección de los dioses

1. Ya durante las guerras púnicas, cuando la victoria, fluctuando e incierta, pendulaba entre uno y otro ejército, y los dos pueblos, a cuál más poderoso, llevaba entre sí y contra sí fortísimas y costosísimas campañas, ¡cuántos vecinos de menos valía fueron resquebrajados! ¡Cuántas ciudades populosas e ilustres voladas! ¡Cuántas afligidas y menoscabadas! ¡Cuántas tierras y regiones de todo el orbe arrasadas! ¡Cuántos vencidos aquí y cuántos vencedores acullá! ¡Cuántos hombres perecieron, o de los soldados que luchaban, o de los pueblos no dados a las armas! ¡Cuántas naves sorprendidas en las batallas navales y cuántas sumergidas por diversas y variadas tempestades! Si quisiéramos contar o referir todos estos desastres,

vendríamos a ser historiadores. En tan apurados trances, Roma, despavorida en gran escala, corría presurosa en busca de remedios vanos y risibles. Apoyados en la autoridad de los libros sibilinos, renovaron los juegos seculares, cuya celebración, instituida de cien en cien años y relegada al olvido su memoria en días venturosos, había ya pasado a la historia. Renovaron también los pontífices los juegos consagrados a los dioses infernales, que los años prósperos habían extinguido. En efecto, con su renovación y con el enriquecimiento, conseguido a costa de tantos muertos, los espíritus infernales se refocilaban en el juego, al paso, es verdad, que los míseros mortales, librando entre sí violentas guerras y sangriento arrojo y fúnebres victorias de aquí y de allá, celebraban grandes juegos de los demonios y opíparos banquetes del infierno. El acontecimiento más lamentable de la primera guerra púnica fue el ser vencidos los romanos, siendo preso Régulo mismo, de quien hemos hecho mención en los dos libros anteriores, varón grande en verdad y antiguo vencedor y domador de los cartagineses. El pusiera fin a la primera guerra púnica de no haber impuesto, por su excesiva avidez de alabanza y gloria, a los cartagineses, ya cansados, condiciones que superaban el aguante de aquéllos. Si el inesperadísimo cautiverio de este héroe, si su indignísima esclavitud, si su fidelísimo juramento y su cruelísima muerte no forzaron a los dioses a enrojecer de vergüenza, es verdad que son de bronce y que no tienen sangre en sus venas.

2. No faltaron tampoco en estos días gravísimos males dentro de las murallas. Un insólito desbordamiento del río Tíber derribó casi toda la llanura de la ciudad, llevándose parte con el furor torrencial de sus aguas, y parte causada por el agua que, deslizándose suavemente, simulaba un dilatado estanque. A esta plaga siguió otra más nociva de fuego, que, comenzando su acción destructora por los más altos edificios del Foro, no perdonó ni el templo de Vesta, que le era tan familiar, donde las vírgenes, más reprobadas que honradas, acostumbraban a mantener como en continua vida el fuego, atizándolo con diligencia suma. Y entonces el fuego allí no sólo vivía, sino que se encruelecía. Las vírgenes se atemorizaron de su chisporroteo y no pudieron salvar del incendio aquellos fatales dioses que habían ya humillado tres ciudades, moradas suyas anteriormente. El pontífice Metelo, olvidándose unos instantes de su propia vida, irrumpió entre las llamas y los arrebató, saliendo chamuscado. Ni el fuego le reconoció ni había allí divinidad que, de estar allí, no huyera. Más útil fue de hecho el hombre a los dioses de Vesta que los dioses al hombre. Si, pues, fueron impotentes para defenderse a sí mismos del fuego, ¿cómo podrían blindar la ciudad, de cuya integridad se creían defensores, contra las aguas y las llamas? La misma realidad se encargó de poner en claro su nulidad. Nues-

tras objeciones estuvieran de más si dijeran que aquellos dioses no los constituyeron para poner en salvo los bienes temporales, sino para significar los eternos. De esta suerte, cuando acontecía su pérdida, como eran cosas corporales y visibles, no se desacreditara lo más mínimo el fin para que fueron instituidos y pudieran ser reparados de nuevo para los dichos casos. Pero, con sorprendente ceguedad, estaban en la creencia de que el no fenecimiento de la salud terrena y de la felicidad temporal de la ciudad podría obtenerse de dioses perecederos. Así, cuando se les pone ante los ojos que, aun quedando a salvo sus dioses, se efectuó el resquebrajamiento de la salud o la infelicidad, se avergüenzan de cambiar una prenda que no pueden ya vestir.

Capítulo XIX

De la aflicción de la secunda guerra púnica, en la cual caducaron las fuerzas de una y de otra parte

Nos haríamos eternos de reseñar los desastres causados en la segunda guerra púnica por estos dos pueblos, que tanto y en tantas partes guerrearon entre sí, hasta tal punto que, según confesión de quienes se propusieron no tanto hacer historia de las guerras romanas cuanto encomiar su imperio, más parecía vencido el vencedor. Cuando el alzamiento de Aníbal en España, pasados los montes Pirineos, atravesada Francia y rotos los Alpes, acrecentadas sus fuerzas con tanto rodeo, arrasándolo y sometiéndolo todo e irrumpiendo en Italia como torrente de avenida, ¡cuántas guerras y cuán sangrientas se libraron y cuán rudos combates! ¡Cuántas ciudades se rindieron al enemigo y cuántas fueron tomadas y saqueadas por la fuerza! ¡Cuán duras batallas y cuán gloriosas tantas veces para Aníbal, con quebrantamiento para los romanos! Y ¿qué diré de la derrota, maravillosa por su horridez, de Cannas, donde Aníbal, con ser tan cruel, chorreando ya la sangre de sus más encarnizados enemigos, se cuenta que mandó perdonarlos? Desde allí envió a Cartago tres modios de anillos de oro para dar a entender que fue tal la matanza de los más nobles romanos en aquella batalla, que era más fácil medirla que contarla, y para que por aquí se coligiera, por conjetura más que por informe, el destrozo de la plebe, que se hallaba sin anillo, tanto más numerosa cuanto más débil. A esto siguió tanta escasez de soldados, que los romanos echaban mano de los rehenes enemigos, ofreciéndoles el perdón, y dieron libertad a los esclavos, formando de éstos

un vergonzoso ejército más que acabalándolo. A los esclavos, mejor diría por no hacerles injuria, a los libertos, que habían de luchar por la república romana, les faltaban las armas. Y las hurtaron de los templos, que era como decir los romanos a sus dioses: Dejad lo que vosotros por tanto tiempo habéis tenido en vano, no sea que nuestros esclavos puedan hacer algo útil con lo que vosotros, con ser nuestros dioses, no pudisteis hacer nada. Entonces, faltando el erario para pagar a las tropas, las haciendas privadas pasaron a servir a los usos públicos, y cada uno dio lo que tenía, hasta el extremo de que el Senado mismo no se reservó nada de oro, fuera de sendos anillos y sendas bulas, míseras insignias de su dignidad, cuánto más las demás clases de tribus. ¿Quién tolerara a éstos si en nuestros días se vieran reducidos a tal indigencia, siendo así que apenas los toleramos ahora, cuando por un superfluo deleite dan más a los histriones que dieron entonces a las legiones por salvar a la república en aquel trance extremo?

CAPÍTULO XX

La destrucción de los saguntinos, a los cuales, muriendo por conservar la amistad con los romanos, no los auxiliaron los dioses de éstos

Pero, entre todos los males de la segunda guerra púnica, ninguno más desventurado ni más digno de llanto que la destrucción de los saguntinos. Esta ciudad de España, tan adicta al pueblo romano, fue destruida por conservar su fidelidad. Aníbal, tomando pie de aquí, rota su alianza con los romanos, buscó ocasión para provocarlos a la guerra. Cercó bárbaramente a Sagunto. Corrió esto en Roma, y Roma envió sus legados a Aníbal para que levantara el cerco. Despreciados, se encaminan a Cartago, se quejan del rompimiento de la alianza y, sin concluir nada, tornan a Roma. Mientras se dieron estos pasos, aquella mísera ciudad, muy acaudalada y querida de su república y de la romana, fue volada por los cartagineses al octavo o noveno mes de sitiada. Su ruina causa horror el leerla, cuánto más escribirla. Con todo, la referiré brevemente, como dato importante para nuestro propósito. En un principio se agostó de hambre, pues cuentan que algunos se alimentaron de los cadáveres de los suyos. Luego, hastiados de todas las cosas, por no rendirse cautiva en manos de Aníbal, se hizo en plena plaza una enorme pira, en cuyas llamas arrojaron a todos pasados a espada, a sí mismos y a los suyos. ¿Cómo no hicieron algo aquí los dioses glotones

y embusteros, hambrientos de las grasas de los sacrificios, *y* que seducían con la *tenebrosidad de sus falaces* adivinaciones? Hicieran algo aquí, acorrieran a una ciudad amicísima del pueblo romano, no permitieran que pereciese el que, fiel a su palabra, se entregaba a la muerte. Ellos habían sido los intermediarios cuando, por medio de un pacto, se unió a la república romana. Y ella, fiel a lo pactado en presencia de los dioses, pacto que había abrazado con fidelidad y estrechado con juramento, fue sitiada, ocupada y destruida por un traidor. Si los mismos dioses más tarde sembraron con tempestades y rayos el terror en Aníbal, cercano a las murallas de Roma, y le hicieron retroceder, ésta era la ocasión propicia para hacerlo por primera vez. Me atrevo a decir que con más justicia pudieran recrudecer la tempestad en pro de los aliados de Roma, puestos en riesgo de perecer por no quebrantar la fidelidad a los romanos y desprovistos de todo socorro, que en pro de los mismos romanos que peleaban por sí y se sentían poderosos contra Aníbal. Si fueran, en verdad, los protectores de la felicidad y de la gloria de Roma, apartaran de ella el bochorno indeleble de la ruina de Sagunto. Mas ahora aparece con cuánta necedad se cree que Roma no fue al fracaso, con la victoria de Aníbal, porque la defendían dioses que fueron impotentes para socorrer a Sagunto, haciendo que no pereciera por su amistad. Si Sagunto hubiera sido cristiana y hubiera padecido algo semejante por la fe evangélica, aunque sin dañarse a sí misma con la espada y el fuego, con todo, si soportara su destrucción por la fe evangélica, la soportara con aquella esperanza con que creyó en Cristo, no fundada en el premio de un brevísimo tiempo, sino de una eternidad sin fin. En pro de estos dioses, a quienes, según dicen, dan culto y buscan para rendírselo sólo por afianzar la felicidad de estos bienes fugaces y transitorios, ¿qué nos alegarán sus defensores para excusarlos de la ruina de los saguntinos, sino lo mismo que alegaron para la muerte de Régulo? Con esta única diferencia: que aquél fue un solo hombre, y ésta, una ciudad entera; pero, en uno y otro caso, la causa de la muerte fue la guarda de la fidelidad. Por esta razón quiso él volver a los enemigos y no quiso ésta transigir tales cosas. Luego, ¿la fidelidad provocaría ira de los dioses? ¿O pueden, estando propicios los dioses, perecer no sólo algunos hombres, sino ciudades enteras? Escojan lo que les plazca de la disyuntiva. Pero si, teniéndolos propicios, pueden perecer hombres y ciudades, afligidas con muchos y duros tormentos, es cierto que en vano les adoran con vistas a la felicidad presente. Cejen, pues, de enardecerse los que creen que ha causado su desdicha la pérdida de las solemnidades de los dioses, porque pueden, aun estando presentes ellos, y más aún con su favor, no murmurar, como ahora, de esta

miseria, sino, como entonces Régulo y los saguntinos, hasta morir horriblemente atormentados.

CAPÍTULO XXI

Cuán ingrata fuera la ciudad de Roma para con su libertador, Escipión, y en qué costumbres vivía cuando Salustio la pinta óptima

Entre la segunda y la última guerra púnica, cuando Salustio dijo que los romanos vivieron en óptimas costumbres y máxima concordia (paso por alto muchas cosas atendiendo al plan de la presente obra), en este tiempo de óptimas costumbres y máxima concordia, Escipión, aquel libertador de Roma y de Italia, el que remató gloriosa y milagrosamente la segunda guerra púnica, tan sangrienta y tan peligrosa; el vencedor de Aníbal y domeñador de Cartago, aquel cuya vida se describe como entregada desde la mocedad a los dioses y educada en los templos, cedió a las acusaciones de sus enemigos. Y, careciendo de la patria que él había salvado y libertado por su valor, pasó sus últimos días en Literno[137], y allí los acabó, tras su brillante triunfo, indiferente y sin deseo de aquella ciudad. Se cuenta que mandó que ni siquiera se hicieran los funerales en aquella ingrata ciudad una vez muerto. Después de esto, por obra del procónsul Cneo Manlio[138], que triunfó sobre los gálatas[139], se insinuó en Roma el fausto de Asia, peor que cualquier otro enemigo. Entonces se cuenta que se vieron por vez primera lechos de *bronce* y preciosos tapices; entonces se introdujeron en los banquetes mozas que cantaban y otros licenciosos descocos. Pero al presente es mi intención tratar de los males que padecen necesariamente los mortales, no de aquellos que hacen de buen grado. De aquí que esté muy a tono con nuestro discurso lo que referí de Escipión, que murió víctima del furor de sus enemigos, lejos de la patria por él libertada,

---

[137] Literno es una ciudad o colonia de Italia en la Campania, que estuvo situada a orillas del río del mismo nombre.

[138] Cneo Manlio es nombrado por Livio con el apelativo de Volsón. Este es el que obtuvo la victoria sobre los gálatas.

[139] De estos gálatas aquí expresados hace también mención Livio. Estos moraban la región del Asia Menor que se llamó Galacia o Galogrecia. Este pueblo de los galogrecos salió de la Galia a las órdenes de su caudillo Breno y se estableció en Asia, donde, mezclados con los griegos, se formó otro pueblo que se llamó *galograeci*. Se llamaron gálatas porque eran blancos como la leche.

pues los dioses romanos, de cuyos templos arrojó a Aníbal, no le correspondieron después de haber rendido culto sólo por la felicidad presente. Mas, como Salustio dijo que en aquel tiempo florecieron allí óptimas costumbres, juzgué que debía aludir a lo del fausto asiático, porque se entienda que Salustio hablaba parangonando éste con los otros tiempos, en que sin duda pulularon, en medio de gravísimas discordias, costumbres peores. Entonces, es decir, entre la segunda y la última guerra cartaginesa, se promulgó aquella ley Voconia[140], que prohibía hacer herederas a las mujeres, aunque fuera hija única. No sé si podrá decirse o imaginarse ley más injusta que ésta[141]. Con todo, en aquel comedio de las dos guerras púnicas, la desventura fue más llevadera. El ejército sufría quebranto sólo con las guerras de fuera, pero se consolaba con las victorias, y en casa no se enconaba discordia alguna, como en otro tiempo.

En la última guerra púnica, de una sola embestida fue talada de raíz la émula del Imperio *romano* por Escipión, que tomó de aquí el sobrenombre de «el Africano». Después la república romana fue vejada con tantas avenidas de males, que la prosperidad y la seguridad, causas de la excesiva corrupción de costumbres, origen de tamañas calamidades, pusieron de manifiesto que fue más nociva la súbita destrucción de Cartago que su antigua enemistad, por tanto, tiempo alimentada. Omito en este período los mil y mil desastres bélicos, debidos a diversas causas, y la alianza numantina violada, hasta llegar a César Augusto, quien parece que no arrancó al pueblo romano toda su libertad, gloriosa según opinión de ellos, pero contenciosa y arriesgada y en verdad muelle y desvaída, y, revocándolo todo al arbitrio real, instauró y renovó en cierta manera la república, arrugada ya por los achaques de la vejez. Volaron los polluelos de la jaula y dieron,

---

140 Esta ley tomó su nombre de su autor, el tribuno de la plebe Quinto Voconio Saxa. Limitaba el derecho de sucesión de las hembras. Estaba expresada en estos términos: *Ne qui census esset virginem, aut, mulierem, etiam unicam filiam haeredem instituere.*

141 Agustín vindica una vez más los derechos que la Iglesia desde su origen vindicaba. La mujer es tan digna como el hombre. La gran labor de la Iglesia fue la rehabilitación de la mujer, tan desprestigiada en la antigüedad. La dignidad de la mujer es un valor del que nunca debe prescindirse en una sociedad bien constituida. El desheredar a la mujer es hacer un insulto al sexo débil, ya que no puede valerse para el sustento, tanto material como corporal. Por eso San Agustín dice que no conoce otra ley más injusta que ésta.

según cuentan, mal agüero al cónsul Mancino[142], como si en tantos años en los que aquella pequeña ciudad sitiada *había* afligido al ejército romano, y comenzaba a ser ahora el terror de la república romana, se lanzaran contra ella otros con mal agüero.

CAPÍTULO XXII

Edicto de Mitrídates en el que se mandaba matar a todos los romanos que se hallaran en Asia

Pero esto, digo, lo paso en silencio, aun cuando no silencie que Mitrídates, rey de Asia, mandó matar en un día a todos los ciudadanos romanos de Asia, doquiera fueran peregrinos en ella, y a otra multitud de hombres entregados a sus negocios. Y así se hizo. ¡Qué espectáculo tan mísero ofrecía la muerte inesperada e impía de cualquiera y doquiera fuera sorprendido: en el campo, en el camino, en la ciudad, en casa, en la calle, en la plaza, en el templo, en el lecho, en la mesa! ¡Cuántos gemidos de los que morían, cuántas lágrimas de quienes los veían, cuántas quizá también de cuantos los ejecutaban! ¡Cuán dura necesidad la de los huéspedes, no sólo de ver tan nefarias muertes en su casa, sino también de ejecutarlas, trocando en un instante sus rostros, de una blanda y afable humanidad, a ejecutores pacíficos de tan hostil negocio, cambiándose, por así decirlo, las heridas, siendo uno herido en el cuerpo y heridor en el alma! ¿Acaso desdeñaron éstos todos los augurios? ¿Acaso no tenían dioses domésticos y dioses públicos a quienes consultaran cuando partieron de sus tierras a aquella peregrinación, de donde no pudieron volver? Si ello es así, no tienen por qué quejarse en el presente apretamiento de nuestros tiempos. En otro tiempo, los romanos desdeñaron estas futilidades. Si les consultaron, respóndannos qué les aprovecharon estas vanidades, cuando por solas las leyes humanas, sin prohibición en contra, fueron lícitas.

[142] Este hecho lo narran todos los historiadores, y todos concuerdan en la gran insensatez que la interpretación encierra. Véanse, por vía de ejemplo, Cicerón, Livio, Eutropio, Orosio, Plutarco, etc.

CAPÍTULO XXIII

Males intestinos que afligieron la república romana, a los que precedió un fenómeno consistente en rabiarse todos los animales que estaban al servicio del hombre

Recordemos brevemente, según nuestras posibilidades, aquellos males que fueron tanto más lamentables cuanto más internos: las discordias civiles, o por mejor decir, inciviles; no ya sediciones, sino guerras cívicas, donde se derramaba tanta sangre, donde el amor a un partido se ensañaba contra el otro, no con acaloradas disputas y palabras inarticuladas, sino en serio, con la espada y las armas. ¡Cuánta sangre romana derramaron las guerras sociales, las guerras civiles, las guerras serviles! ¡Cuánta desolación y orfandad sembraron en Italia! Antes que condujeran sus huestes contra Roma los aliados del Lacio, todos los animales domésticos, perros, caballos, burros, bueyes y cualesquiera otros animales que están bajo el dominio del hombre, súbitamente enfierecidos y olvidados de su mansedad doméstica, abandonando sus casas, vagaban sueltos y rehuían todo acercamiento no sólo de los extraños, sino también de sus propios dueños, y esto no sin daño o peligro del que osaba acercárseles, si alguno les urgía desde cerca. ¿De cuánto mal fue esto presagio, si esta señal fue de hecho tamaño mal, aunque: no fuera señal? Si esto hubiera acaecido en nuestros tiempos, habíamos de sufrir a éstos más rabiosos que aquéllos a sus animales.

CAPÍTULO XXIV

Discordia civil provocada por las sediciones de los Gracos

El comienzo de las guerras civiles fueron las discordias de los Gracos, provocadas por las leyes agrarias. Querían éstas repartir al pueblo los campos que poseía injustamente la nobleza. Pero osar extirpar una injusticia tan antigua era muy arriesgado, mejor diría, como lo enseñó la experiencia, perniciosísimo. ¡Cuántas muertes siguieron a la muerte del primer Graco y cuántas poco después a la de su otro hermano! A nobles y plebeyos daban muerte, no amparados por las leyes y por mandato de la autoridad, sino en las revueltas y conflictos de armas. Se cuenta que, después de

la muerte del segundo Graco, el cónsul Lucio Opinio, que había levantado la ciudad en armas contra él, aprisionándole y matándole con sus aliados, hizo una enorme triza de ciudadanos. Procediendo luego por vía judiciaria y persiguiendo a los demás, condenó a muerte a tres mil hombres. Por donde puede colegirse la gran multitud de víctimas que pudieran haber sucumbido en aquel turbulento choque de armas, cuando fueron tantas las causadas en los tribunales, donde se llega a un conocimiento por examen. El linchador de Graco vendió su cabeza al cónsul por tanto oro cuanto era el peso de ella, porque era esto lo pactado antes de la muerte. En esta revuelta mataron también a Marco Fulvio con sus hijos.

Capítulo XXV

El templo edificado por decreto del senado a la Concordia en el lugar mismo de las sediciones y de las muertes

Con decreto, gentil por cierto, del senado se erigió un templo a la Concordia en el mismo lugar donde murieron tantos y tantos ciudadanos de todo rango, para que, testigo del suplicio de los Gracos, hiriera los ojos de los oradores y les punzara su recuerdo. ¿Qué significaba esto sino mofarse de los dioses, construyendo un templo a una diosa que, si estuviera en la ciudad, no cayera desgarrada por tamañas disensiones? A no ser que acaso la Concordia, siendo culpada de este crimen por abandonar el corazón de los ciudadanos, mereció ser encerrada en aquel templo como en una prisión. ¿Por qué, si quisieron acomodarse a los acontecimientos, no fabricaron allí más bien un templo a la Discordia?[143] ¿Qué razones alegan para que la Concordia sea diosa y no lo sea la Discordia, buena aquélla, según la distinción de Labeón, y mala ésta? Ni parece guiado por otra razón que porque reparó en que Roma tenía un templo a la diosa Fiebre y otro a la Salud. Para ser consecuentes debieron dedicarlo no sólo a la Concordia, sino también a la Discordia. Fue un riesgo querer vivir los romanos bajo el enojo de una diosa tan mala. No se acordaron de que una ofensa hecha a ella dio origen a la destrucción de Troya. Ella, en persona, por no ser invitada con los dioses, tramó la discordia entre las diosas, con la impostura de la manzana de oro, de donde nació la gresca entre las divinidades, la victo-

[143] La Discordia, según la mitología, es una diosa, hija de la Noche y el Erebo. Conocida es la discordia que introdujo entre las diosas con la manzana de oro.

ria de Venus, el robo de Helena y la aniquilación de Troya. Por ende, si acaso indignada armaba tanta tremolina en la ciudad porque no se dignaron erigirle un templo los dioses en la urbe, ¿con cuánta mayor crueldad pudo enojarse al ver en el lugar de aquella matanza, esto es, en el lugar de su obra, levantado un templo a la adversaria? Con nuestras risas de tales vanidades se estomagan los doctos y sabios; sin embargo, los adoradores de divinidades buenas y de las malas no dejan de entre las manos este dilema de la Concordia y de la Discordia: o se olvidaran del culto de estas diosas y antepusieran a ellas a Fiebre y a Belona, a las cuales construyeron los antiguos templos, o les rindieran culto cuando, retirándose la Concordia, los condujo la sañuda Discordia hasta las guerras civiles.

Capítulo XXVI

Las diversas guerras que siguieron a la erección del templo de la Concordia

Insigne valladar contra las sediciones les parecía el poner frente a los oradores el templo de la Concordia, como testigo de la trágica muerte de los Gracos. Indice del provecho de este expediente fueron los males peores que se siguieron. En adelante los oradores procuraron, no evitar el ejemplo de los Gracos, sino intentar sobrepasarlo. Así, Lucio Saturnino, tribuno del pueblo, y Cayo Servilio, pretor, y mucho después Marco Druso, desataron sediciones de las que se siguieron, lo primero, gravísimas carnicerías y se encendieron las guerras sociales que afligieron con vehemencia a Italia y la redujeron a una pasmosa ruina y desolación. A éstas sucedieron la guerra servil y las guerras civiles, en las cuales se libraron tantos combates y se derramó tanta sangre, que casi todos los pueblos de Italia, que componían la principal fuerza del Imperio romano, fueron domados con bárbara barbarie. Tan pronto como se declaró la guerra de los esclavos, de unos poquísimos gladiadores, no llegaban a setenta, creciendo en número, en crueldad y en bravura, ¡cuántos fueron los capitanes del pueblo romano vencidos por aquel reducido número y cuántas las ciudades y regiones devastadas! Apenas son capaces los historiadores de explicarlo satisfactoriamente. Y la guerra servil no fue exclusiva de aquí, sino que los mismos esclavos despoblaron la provincia de Macedonia, luego a Sicilia y la costa marítima. ¿Quién podrá pintar, según su grandeza, la cantidad y la horren-

didez de los latrocinios cometidos al principio y después en las esforzadas guerras de los piratas?

CAPÍTULO XXVII

Las guerras civiles entre Mario y Sila

Cuando Mario, teñido ya de sangre hermana, después de haber matado a muchos del bando contrario, vencido, huyó de la ciudad, ésta respiró un poco no más, y, para usar las palabras de Tulio, «tornó a vencer Cinna con Mario. Entonces, con la muerte de varones tan esclarecidos, se extinguieron las lumbreras de aquella ciudad. Sila vengó después la crueldad de esta victoria, y huelga decir a costa de cuántos ciudadanos y de cuánta inquietud por la república». De esta venganza, más perjudicial, por cierto, que si hubieran quedado impunes los crímenes que se castigaron, dice Lucano:

> Se extralimitó la medicina y abundó demasiado por donde cundía la mano de la enfermedad. Perecieron los culpables. Pero cuando ya sólo podían sobrevivir los culpables, se dio libertad a los odios, y la ira corrió desbocada y sin las trabas de las leyes.

En aquellas guerras entre Mario y Sila, exceptuados los que sucumbieron fuera de batalla, dentro de la misma ciudad se hincheron de cadáveres los callejones, las calles, las plazas, los teatros y los templos, de forma tal que es difícil juzgar cuándo los vencedores hicieron mayor sarracina, si antes para vencer o después por haber vencido. De retorno del destierro, Mario, y durante su victoria, sin contar los innumerables asesinatos cometidos por todas partes, se colocó en las tribunas la cabeza del cónsul Octavio; César y Fimbria fueron asesinados en sus propias casas; se pasó a cuchillo a los Crasos, padre e hijo, frente por frente; Bebio y Numitorio dejaron sus entrañas por donde habían sido arrastrados con garfios; Cátulo se propinó un veneno, substrayéndose así de las manos de sus enemigos, y Mérula, flamen de Júpiter, cortándose las venas, hizo libación a Júpiter de su propia sangre. Y en presencia de Mario se daba muerte en un tris a cuantos, al saludarle, no les quería dar su mano.

CAPÍTULO XXVIII

Cuál fuera la victoria de Sila, vengadora de la crueldad de Mario

La victoria de Sila que siguió a ésta, y que, en efecto, vengó su crueldad, después de tanta sangre ciudadana, a cuya costa se había conseguido, se recrudeció más en la paz, y, una vez finalizada la guerra, fueron vivas las enemistades. Á las prístinas y recentísimas muertes de Mario el viejo añadieron otras más graves Mario el joven y Carbón, que era del mismo partido que Mario. Estos, viéndose atacados por Sila y desesperando no sólo la victoria, sino también de salvar sus vidas, lo cubrieron todo de muertes, propias y ajenas. Aparte del estrago causado por doquier, cercaron al senado, y de la curia los conducían a la espada, como de una cárcel. El pontífice Mucio Escévola fue degollado asido al ara del templo de Vesta, el lugar más sagrado para los romanos, y llegó casi a apagar con sangre el fuego que continuamente ardía merced a los cuidados constantes de las vírgenes. Luego Sila entró victorioso en la ciudad, donde en la granja pública[144], encarnizándose, no la guerra, sino la misma paz, derribó, no con armas, sino con un mandato, a siete mil que se le habían entregado (por consiguiente, inermes). Como en toda la ciudad los partidarios de Sila mataban a quien les venía en talante, era de todo punto imposible contar los muertos, hasta que insinuaron a Sila que debían dejar algunos con vida, con el fin de que los vencedores tuvieran a quien mandar. Entonces, frenada ya la furibunda licencia del degüello, que discurría por acá y por allá a cada paso, se puso en lugar público con aplauso de todos aquella tabla que contenía los nombres de dos mil personas de los dos rangos nobles, a saber, del ecuestre y del senatorial, que habían de ser asesinadas y proscritas. Contristaba el número, pero consolaba el modo: ni era tanto el dolor porque caían éstos cuanta era la alegría porque los demás no temían. Sin embargo, la seguridad, bien que cruel, de los demás no dejó de sufrir ingeniosos géneros de suplicio aplicados a los condenados a muerte. A uno sin espada le despedazaron entre las manos, desgarrando los hombres a un hombre vivo con más fiereza que las fieras al descuartizar a un cadáver. Otro se vio en la dura necesidad de vivir por largo tiempo, o por mejor decir, de morir, en tormentos tales como con los ojos sacados y con sus miembros

[144] La *villa pública* de los griegos era una casa pública situada en el Campo Marcio, fuera de Roma, a la cual acudía el pueblo a inscribirse en el censo. En ella se hacían las votaciones para proveer los cargos públicos y se realizaban otros servicios semejantes de la administración y el gobierno.

cortados uno a uno. Se pusieron a pública subasta algunas nobles ciudades, como si fueran granjas. Una, como si se mandara a un único delincuente, recibió orden de ser pasada a cuchillo. Todo esto tuvo lugar en tiempo de paz, después de la guerra, no para acelerar la consecución de la victoria, sino para que no se desdeñara la obtenida. La paz contendió con la guerra sobre la crueldad, y ésta salió vencedora. Aquélla dio en tierra con los armados, ésta con los inermes. La guerra hacía que quien hería, si podía, hiriera; la paz, empero, hacía, no que quien escapara viviera, sino que el que moría no ofreciera resistencia.

CAPÍTULO XXIX

Comparación de la invasión de los godos con las calamidades que recibieron los romanos de los galos o de los autores de las guerras civiles

¿Qué sadismo de pueblos extranjeros, qué sevicia de los bárbaros puede compararse a esta victoria de ciudadanos sobre ciudadanos? ¿Ha visto Roma cosa más funesta, más tétrica y más amarga? ¿Por ventura la antigua invasión de los galos, y poco hace la de los godos, puede medirse con la fuerza de Mario y de Sila y de otros renombrados varones de su partido, que eran como sus lumbreras? Es verdad que los galos pasaron a cuchillo al senado y todo cuanto de él pudieron hallar por toda la ciudad fuera del cerro Capitolino, que se defendió solo, como pudo. Pero a los refugiados en aquel cerro les cedieron, al menos, la vida a precio de oro, la cual, aun cuando no pudieran quitársela con la espada, pudieron agostársela con el cerco. Los godos perdonaron la vida a tantísimos senadores, que nos extraña mucho que dieran muerte a alguno. Mas Sila, en vida aún de Mario, entró victorioso en el mismo Capitolio, que fue respetado por los galos, para decretar muertes. Y cuando Mario se dio a la fuga y tornó aún más cruel e inhumano, éste en el Capitolio, por decreto del senado, privó a muchísimos de su vida y de su hacienda. ¿Qué había sagrado y digno de perdón para los partidarios de Mario en ausencia de Sila, cuando no perdonaron ni a Mucio, su conciudadano, senador y pontífice, abrazado con mísero abrazo a aquel ara donde estaban, como dicen, los hados de Roma? Y aquella última tabla de Sila, por omitir otras innumerables muertes, cortó la cabeza a más senadores que pudieron expoliar los godos.

CAPÍTULO XXX

Enlace de las gravísimas e innumerables guerras que precedieron a la venida de Cristo

¿Con qué cara, con qué corazón, con qué descoco, con qué ignorancia, o por mejor decir, con qué locura, no imputan aquéllas a sus dioses e imputan éstas a nuestro Cristo? Las crueles guerras civiles, más amargas, según propia confesión de sus autores, que cualesquiera guerras enemigas, con las cuales se creyó la república no afligida, sino perdida en absoluto, nacieron mucho antes del advenimiento de (Visto. Y en virtud del enlace de las malvadas causas, de la guerra de Mario y de Sila se pasa a las guerras de Sertorio y de Catilina y el otro mimado. De aquí a la guerra de Lépido y de Cálido, de los cuales uno quería abrogar los hechos de Sila y el otro mantenerlos. De ésta, a la de Pompeyo y César, de los cuales Pompeyo había sido partidario de Sila y había igualado su potencia y aún la había superado; en cambio, César no toleraba la grandeza de Pompeyo, pero era porque él no la tenía. Sin embargo, una vez muerto aquél, le aventajó. De aquí arribamos a otro César que luego fue llamado Augusto, bajo cuyo imperio nació Cristo. El mismo Augusto libró muchas guerras civiles, y en ellas perecieron tan ilustres varones como Cicerón, aquel elocuente artífice del modo de gobernar la república. A Cayo César, vencedor de Pompeyo, que usó con tanta piedad de su victoria civil y dio a sus adversarios la vida y la dignidad, conjurándose contra él unos cuantos nobles senadores, le cosieron a puñaladas, como a apetecedor del reino, so color de conservar la libertad de la república. Al poder de éste parecía aspirar Antonio, bien diferente de él en sus costumbres, inficionado y corrompido por toda clase de vicios, a quien se opuso vigorosamente Cicerón en nombre también de la libertad de la patria. Entonces apareció aquel joven de admirable carácter, otro César, hijo adoptivo de aquel Cayo César, que, como dije, se le llamó Augusto. Cicerón favorecía a este joven César para que acreciese su potencia contra Antonio, con la esperanza de instaurar la libertad de la república, desterrada y destronada la tiranía de Antonio. Tan ciego y tan poco previsor de lo por venir fue, que aquel mismo joven cuya dignidad y poder él mismo promovía, permitió, por una especie de capitulación de concordia, a Antonio que pudiera dar muerte a Cicerón, y sometió a su imperio la misma libertad de la república, por la que aquél tanto había clamado.

CAPÍTULO XXXI

Implica gran desvergüenza imputar a Cristo los presentes desastres porque no se les permite el culto de los dioses, siendo así que existieron tamañas calamidades en el tiempo en que les rendían culto

Acusen a sus dioses de tamaños males quienes se muestran desagradecidos a nuestro Cristo por tamaños bienes. Es innegable que cuando aquellos males sucedían, brillaban las aras de los dioses, exhalaban el olor del incienso sabeo y de las frescas guirnaldas, descollaban los sacerdocios y resplandecían los lugares santos. Se sacrificaba, se jugaba, se hacían locuras en los templos, cuando a cada paso se derramaba tanta sangre de los ciudadanos por los propios ciudadanos, no sólo en los demás lugares, sino también entre los mismos altares de los dioses. No buscó templo Cicerón para refugiarse, porque en vano lo había buscado Mucio. Empero, éstos, que con mucha mayor vileza hacen mofa de los tiempos cristianos, o se acogieron a los lugares dedicados a Cristo o fueron llevados allí por los mismos bárbaros para que siguieran viviendo. Esto lo sé y esto con suma facilidad podrá conocerlo cualquiera que lo juzgue con imparcialidad y sin pasión. Y (por omitir muchas cosas, unas ya referidas, y otras, muchas más, que creí largo referir) si la humanidad hubiera recibido la doctrina cristiana antes de las guerras púnicas y se siguiera tamaño estrago como fue el quebrantamiento de Europa y de Africa, ninguno de estos que al presente aguantamos hubiera atribuido aquellos males u otro que a la religión cristiana. Y su voz fuera mucho más intolerable, por lo que atañe a los romanos, si a la recepción y a la expansión de la religión cristiana siguiera o la invasión de los galos, o la desolación de campos y poblados causada por el río Tíber y por el fuego, o, lo que sobrepasó a todos estos males, las guerras civiles. Y aquellos otros males sucedidos, tan increíbles que se tuvieron por prodigios, si acaecieran en los tiempos cristianos, ¿a quiénes se los habían de inculpar sino a los cristianos? Omito aquellas cosas que fueron más admirables que perjudiciales: los bueyes hablaron; los infantes, aún no nacidos, pronunciaron algunas palabras desde el vientre de sus madres; volaron las serpientes; las hembras y las gallinas, y los hombres se convirtieron al sexo masculino, y demás cosas por el estilo que en sus libros, no en los fabulosos, sino en los históricos, sean verdaderos o falsos, no causan daño a los hombres, sino estupor. También que llovió tierra y llovió greda y piedras, no lo que suele llamarse granizo, sino piedras, todo

lo cual, sin duda, pudo causar grave daño. Leemos en ellos que, discurriendo el fuego del Etna desde la cumbre del monte hasta la costa vecina, hirvió tanto la mar, que se abrasaron las rocas y se derritió la pez de las naves. Esto, en realidad, fue levemente dañoso, aunque sí increíblemente maravilloso. Otra vez, con el ardor del fuego, escriben que se cubrió Sicilia con tal cantidad de ceniza, que las casas de la ciudad de Catania cayeron por tierra cubiertas y sepultadas. Y los romanos, conmovidos por tal calamidad, les perdonaron misericordiosamente el tributo aquel año. Consignaron también por escrito que sobre Africa, cuando era ya provincia romana, se posó una plaga de langostas semejante a un prodigio. Dicen también que, una vez consumidos los frutos y las hojas de los árboles, se lanzó al mar en inmensa e incontable nube, donde, muerta y devuelta a las costas, y corrompido, por ende, el aire, se originó una peste tal, que cuentan que sólo en el reino de Masinisa[145] murieron ochenta mil hombres, y muchos más en las tierras próximas a los litorales. Afirman que entonces en Utica, de treinta mil soldados bisoños que allí había, quedaron diez. Tal vanidad cual es la que soportamos, y que nos fuerza a responder, ¿qué no atribuyera de esto a la religión cristiana de haberlo visto en tiempos cristianos? Y, sin embargo, no lo imputan a sus dioses, cuyo culto buscan con afán, para no padecer cosas menores, habiendo sufrido mayores de los que antes se les tributaba culto.

---

[145] Masinisa fue rey de Numidia, aliado de los cartagineses y amigo fidelísimo y constante de los romanos más tarde.

LIBRO IV[146]

En él se prueba que la grandeza y la duración del Imperio romano debe asignarse, no a Júpiter o a los dioses del paganismo, cuya potencia estaba restringida a objetos particulares y a oficios ínfimos, sino al único verdadero Dios, autor de la felicidad, por cuyos juicios y potestad se forman y subsisten los reinos terrenos.

CAPÍTULO I

Recapitulación de lo dicho en el libro primero

Al comenzar a tratar de la Ciudad de Dios, juzgué un deber responder a sus enemigos que, andando a la caza de goces terrenos y adhiriéndose a las cosas fugaces, cualquier cosa desagradable que padecen, advirtiéndolos Dios más con su misericordia que castigándolos con su severidad, la echan en cara a la religión cristiana, única, saludable y verdadera religión. Y porque, como está entre ellos el vulgo ignorante, que encona más su odio contra nosotros como apoyado en la autoridad de sus sabios, y se persuade que las cosas insólitas de estos tiempos se hallan sin precedentes en los anteriores, y los que saben que esto es falso disimulan su ciencia para que parezcan justos los reproches que hacen contra nosotros, fue necesario demos-

[146] Los libros IV y V los recuerda Agustín en carta a Evodio (Epist. 169). Esta carta está fechada sobre el 415. Este mismo año comenzó los dos libros, y él mismo atestigua que los concluyó entonces (n. l y 13).

trar, basados en los libros que nos legaron sus autores para el conocimiento de la historia de los tiempos pretéritos, que fueron, por cierto, muy otros de lo que ellos piensan. Al mismo tiempo fue necesario enseñarles que los falsos dioses a los que rendían públicamente culto, o aun ocultamente se lo rinden, son los mismísimos inmundos espíritus y demonios malos y falaces, de tal forma que se regodean en sus propios crímenes, reales o fingidos, pero siempre propios. Y fue voluntad de ellos que se celebraran en honra suya y en sus festividades, con el fin de que la humana debilidad no pueda retraerse de cometer acciones reprensibles, puesto que se les propone a la imitación como por autoridad divina. Esto no lo he probado por conjeturas mías, sino parte por la reciente memoria, porque también yo he visto exhibir tales cosas y a tales dioses; y parte por los escritos de aquellos que los legaron a la posteridad, no para baldón de sus dioses, sino para blasón de los mismos. Tanto es así, que Varrón, hombre de gran saber y de reconocida autoridad entre ellos, en sus libros *Sobre las cosas humanas* y *las divinas* dedicó unos a las humanas y otros a las divinas, y dispuso las cosas según su propio saber. En ellos colocó los juegos escénicos a lo menos entre las cosas humanas, si no entre las divinas, cuando en realidad, si no hubiera en la ciudad más que hombres buenos y virtuosos, ni aun entre las cosas humanas cumplía enumerar tales juegos. Esto, sin duda, no lo hizo por propia iniciativa, sino porque, nacido y educado en Roma, los halló ya entre las cosas divinas. Y porque al final del libro I adelanté someramente lo que a través de la obra había de decir, y de ello dije algo en los dos siguientes, caigo ahora en la cuenta de lo que me resta para satisfacer la esperanza de los lectores.

CAPÍTULO II

Resumen de los libros segundo y tercero

Prometí decir algo contra aquellos que imputan las catástrofes de la república romana a nuestra religión, y referir cuantos males pudieran ocurrírseme o cuantos parecieran suficientes, tanto de los padecidos por la ciudad como por las provincias que pertenecían a su Imperio, antes de haber sido prohibidos sus sacrificios. Es indudable que nos harían responsables de todos ellos si la religión cristiana les fuera ya claramente conocida o si les prohibiera de esta suerte sus sacrílegas solemnidades. Esto, creo yo, quedó suficientemente despachado en el libro segundo y en el tercero;

en el segundo, al tratar de los males morales, únicos o principales que deben ser tenidos por tales; y en el tercero, al tratar de aquellos que sólo horrorizan a los malos, a saber, los males corporales y de las cosas externas, que muchas veces padecen también los buenos. Pero aquellos males que les hacen malos, los soportan, no digo con paciencia, pero sí con agrado. Y ¡cuán pocos dije de los males de la ciudad y de su Imperio, y de ellos no todo hasta el tiempo de César Augusto! ¿Qué sería si quisiera referir y exagerar los males, no los que hacen unos hombres a otros, como son las devastaciones y destrucciones de las guerras, sino los causados por los elementos terrenos del mundo? Apuleyo los resume brevemente en un pasaje de una obra que escribió *Sobre el mundo*, diciendo que todas las cosas de la tierra tienen mutaciones, conversiones y muertes[147]. Se abrió, dice, para emplear sus palabras, la tierra con descomedidos temblores, y se tragó pueblos y ciudades y, sueltas las cataratas, se inundaron regiones enteras, y aun aquellas que antes eran continentes quedaron aisladas con las olas, huéspedes y peregrinas, y otras se hicieron transitables a pie enjuto por la poquedad del mar. Las tormentas y los vientos asolaron ciudades. Cayó fuego de las nubes, y sus llamas consumieron regiones de Oriente, y en las regiones de Occidente, algunas fluencias e inundaciones produjeron los mismos estragos. Así, hasta de la cima del Etna, vertidos los cráteres en incendio divino, corrieron cuesta abajo ríos de llamas, como arroyo de avenida. Si quisiera recoger esto y cosas por el estilo de que da fe la historia, ¿cómo podría? ¿Cuándo remataría las que acontecieron en aquellos días, antes que el nombre de Cristo reprimiera esas vanidades perniciosas para la salud verdadera?

Prometí también mostrar las costumbres y el porqué del querer del verdadero Dios, en cuya mano están todos los reinos, al reafirmar el imperio para ensancharlo, y qué nonada fue el favor prestado por aquellos que ellos juzgan dioses, y cuánto les dañaron con su seducción y engaño. Por ende, me parece que debe tratarse ahora, y más, del incremento del Imperio romano. De la dañina seducción de los demonios a quienes daban cuito como a dioses, ya he dicho no poco en ei libro II principalmente. A lo largo de los tres libros concluidos, donde creí oportuno, recordé cuántos consuelos, en medio de los desastres bélicos, envió Dios a los buenos y a los malos por el nombre de Cristo, a quien tanto respeto tuvieron, contra la

---

[147] Este libro *De mundo*, que Agustín supone escrito por Apuleyo, algunos, como Marrou, han creído que lo atribuye a Platón. El pasaje no hace alusión ninguna a Platón. Por otra, parte, como hemos notado en la *Introducción*, si fuera traducción de Apuleyo, lo hubiera notado, como lo hace en casos similares.

usanza guerrera, los bárbaros, como que hace salir su sol sobre los buenos y los malos y llover sobre justos y pecadores.

CAPÍTULO III

Si la grandeza del Imperio que no se adquiere sino mediante las guerras debe enumerarse entre los bienes de los sabios o de los felices

Veamos ahora cuál sea la razón de que osen atribuir tamaña grandeza y duración del Imperio romano a esos dioses, a los que pretenden haber dado culto honesto representándoles juegos torpes por medio de hombres torpes. Aunque quisiera antes inquirir un poquito cuál sea la razón y cuál la prudencia en gloriarse de la grandeza y de la extensión del Imperio, puesto que no puedes probar la felicidad de estos hombres. A éstos los vemos envueltos siempre en desastres bélicos y en sangre civil o enemiga, pero humana, siempre con tenebroso temor y con cruel codicia, de suerte que su alegría es comparable a la espléndida fragilidad del vidrio, cuya fractura se teme por momentos. Para enjuiciar con más facilidad esto, no nos desvanezcamos llevados de la inanidad del viento ni encandilemos el ojo de nuestra intención con altisonantes vocablos como pueblos, reinos, provincias. Imaginemos dos hombres (porque cada hombre es tan constitutivo de una ciudad y de un reino, por más dilatado y extenso que sea, como lo es una letra en un discurso), de los cuales uno sea pobre, o mejor, de posición media, y el otro, caudalosísimo. El rico, angustiado de temores, consumido de angustias, abrasado por el fuego de la cupididad, nunca seguro y siempre inquieto, anhelante siempre de contiendas y enemistades, aumentando de un modo exorbitante su caudal gracias a estas miserias y allegándose con esos crecimientos cuidados amarguísimos. El de condición media, bastándose con su escasa y apurada hacienda familiar, mas querido de los suyos y gozando de la dulcísima paz con sus parientes, vecinos y amigos, piadosamente religioso y benévolo de corazón, sano de cuerpo y moderado en su vida, casto en sus costumbres y seguro en su conciencia. No sé si habrá alguno tan fuera de sus cabales que se atreva a dudar a cuál dará la preferencia. Esta misma regla de equidad vige, al igual que en dos hombres, en dos familias, en dos pueblos y en dos reinos. Y, aplicada con circunspección, si nuestra intención se corrige, echaremos de ver luego con facilidad dónde se halla la vanidad y dónde la felicidad. Por

ende, si se rinde culto al Dios verdadero y se le sirve con sacrificios veraces y con buenas costumbres, es útil que reinen por doquier y por largo tiempo los buenos. Y no lo es tanto para los regentes cuanto lo es para los regidos. Por lo que a ellos atañe, la piedad y su bondad, grandes dones de Dios, les bastan para una felicidad verdadera, merecida la cual, se vive bien en la presente vida, y luego se consigue la eterna. En la tierra, el reino de los buenos aprovecha no tanto a ellos cuanto a las cosas humanas; el reino de los malos daña a los que reinan, que estragan sus ánimos con mayor libertad en los crímenes; en cambio, a los que, sirviéndoles, se les someten, no daña sino la propia iniquidad[148]. Porque cualesquiera males que los malos señores infligen a los justos no son pena de la culpa, sino prueba de la virtud. Por consiguiente, el bueno, aunque sirva, es libre; y el malo, aunque reine, es siervo, y no de un solo hombre, sino, lo que es más grave, de tantos señores cuantos son sus vicios[149]. Y la Sagrada Escritura, hablando de estos vicios, dice: *El que fue vencido, queda reducido a siervo del vencedor*.

CAPÍTULO IV

Semejanza entre los reinos sin justicia y las piraterías

Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías, ¿qué son sino pequeños reinos? También ésta es un puñado de hombres, se rige por el poderío de un príncipe, se liga con pacto de sociedad y se reparte su botín según las leyes de sus decretos. Si este mal crece, porque se le añaden hombres perdidos hasta enseñorearse de lugares, fundar cuarteles, ocupar ciudades, subyugar pueblos, toman el nom-

---

[148] Agustín asienta aquí el principio básico para la recta interpretación de ese hecho tan criticado entre el vulgo: ¿Por qué da Dios el reino a los malos? El reino de los buenos es en provecho de los regidos; en cambio, el reino de los malos es en castigo a los que reinan y en probación de los regidos. Todo en el mundo tiene una finalidad providencial que cumplir y todo se endereza a la gloria establecida por Dios. Así, la Providencia queda siempre en buen lugar; diríamos, hablando a lo humano, sale siempre con la suya.

[149] La libido de dominio, de que tanto gusta usar y hasta abusar el gran buscador de palabras, es el señor de los malos gobernantes. Este vicio y esta autoridad le sirve para desmandarse más y convertirse en esclavo espiritual, cuando en lo material está siendo el rey el que gobierna. Y ¡qué hay más desdichado que ser rey, siendo esclavo del más vil de los vasallos, de la nada, del pecado!

bre más auténtico de reino. Este nombre se lo da ya abiertamente, no la cupididad perdida, sino la impunidad añadida. En plan de chiste, pero en verdad, respondió un pirata preso a Alejandro Magno, que le preguntaba qué le parecía del sobresalto en que tenía la mar. El, con arrogante libertad, le dijo: «Lo que te parece el tener tú turbada toda la tierra. Sólo que a mí, por hacerlo con un pequeño navio, me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuadra, emperador»[150].

Capítulo V

La potencia de los gladiadores fugitivos llegó casi a igualar a la dignidad real

Por ende, no voy a examinar qué clase de gente recogiera Rómulo, porque tuvo en mucho la utilidad de ellos, con el fin de que con aquella vida, y concediéndoles tarjeta de ciudadanía, desistieran de pensar en las penas merecidas, cuyo miedo les impelía a mayores bellaquerías, para que en adelante fueran más pacatos con las cosas humanas. Digo solamente que el Imperio romano, grande y con tanta gente subyugada y terrible para los demás, sintió amargura y fue grande su temor cuando se vio en la necesidad de resolver un problema no fácil para evitar catástrofe tan enorme. Esto fue cuando unos gladiadores, pocos en número, huyendo de la palestra en Campania, reunieron un gran ejército, constituyeron tres jefes y destruyeron con inaudita crueldad casi toda Italia. Dígannos qué dios les prestó ayuda para llegar de un exiguo y despreciable pillaje a un reino temido por tantas fuerzas y fortalezas romanas. ¿Acaso porque fue corta su duración, por eso se les ha de negar el socorro divino? Como si la vida de cualquier hombre fuera duradera. En este sentido, a nadie ayudan los dioses para reinar, puesto que a la puerta de cada uno está la muerte, ni debe considerarse como beneficio lo que es de breve duración en cada mortal, y por esto en cada uno y en todos se desvanece a guisa de humo. ¿Qué les importa a quienes en tiempo de Rómulo dieron culto a los dioses, y ha ya tiempo que murieron, que después de su muerte creciera tanto el Imperio romano,

---

[150] Nonio Marcelo refiere esta valiosa apreciación. Es una verdad cruda y punzante, pero es la imagen más fiel de la realidad. Los hombres, dominados por esa pasión de mando, son los piratas de las sociedades, porque están regidos por el amor de sí, por ese amor que busca dominar al prójimo en provecho propio. Y esto no es más que la base de la ciudad terrena.

estando ellos ya defendiendo sus causas en los infiernos? Sean buenas o malas, no pertenece al presente tema. Esto mismo cabe entender de cuantos pasaron en el Imperio (aunque, muertos unos y sucediéndoles otros mortales, se continúe en largos espacios) los pocos días de su vida presurosa y arrebatadamente, llevando sobre los hombros el peso de sus obras. Pero, si hemos de atribuir los beneficios del presente y brevísimo tiempo al favor de los dioses, no fue poca la ayuda prestada a aquellos gladiadores que rompieron los vínculos de su condición servil. Huyeron, se escaparon y reunieron una grande y muy recia hueste, y, obedientes a los consejos y mandatos de sus jefes, e invencibles por el mucho terror sembrado entre la grandeza romana y entre algunos de los emperadores romanos, se apoderaron de muchas cosas, vencieron en muchísimos combates y gozaron de cuantos placeres quisieron. Hicieron, en una palabra, lo que les sugirió la libido. Finalmente, hasta ser vencidos, cosa que se hizo con mucha dificultad, vivieron reinando con alteza. Mas pasemos a ejemplos más relevantes.

CAPÍTULO VI

Codicia del rey Nino, que, por más extender sus dominios, declaró el primero la guerra a sus vecinos

Justino, que, siguiendo a Trogo Pompeyo[151], escribió en latín, como él, y no a la vez, brevemente la historia griega, o por mejor decir, exótica, comienza su obra de este modo: «Al principio, el mando de los pueblos y de las naciones estaba en manos de los reyes, a quienes promovía a la cumbre de esta majestad, no la ambición popular, sino su considerada reputación entre los buenos. Los pueblos se gobernaban sin leyes; servían de leyes los dictámenes de los príncipes. Era usanza defender los límites del Imperio más que extenderlos. Los reinos tenían sus fronteras dentro de las propias naciones. Nino, rey de los asirios, fue el primero que alteró esta arcaica costumbre, y, como herencia de los antepasados, con nueva codicia de imperio. Este fue el primero que declaró la guerra a los pueblos limítrofes y domeñó a los pueblos rudos aún para las armas hasta los confines de Libia». Y poco después añade: «Nino consolidó la grandeza de su poder, conquistado por una larga posesión. Domeñados, pues, los pueblos vecinos

---

[151] Trogo Pompeyo brilló en el 150 antes de Cristo. Sus obras han sido compiladas por Justino en 44 libros y contienen la historia de casi todos los hechos de los pueblos desde Nino hasta César Augusto.

y pasando más fuerte con el acrecentamiento de fuerzas contra otros, y siendo la presente victoria apoyo para la siguiente, sujetó los pueblos de todo el Oriente». Sea cualquiera la fe que se merece lo escrito por éste o por Trogo, pues otros escritos más fieles muestran que mintieron en algunas cosas, consta, sin embargo, por otros escritores, que el rey Nino extendió enormemente el reino de los asirios y que fue tanta su duración, que el romano no ha alcanzado su edad. Según los escritores de historia cronológica[152], este reino se mantuvo mil doscientos cuarenta años desde el año primero del reinado de Nino hasta que se transfirió a los medos. Empero, declarar la guerra a los pueblos limítrofes y desde aquí brincar a los demás y quebrantar y subyugar a los no molestos para ellos, sólo por la codicia del reino, ¿qué otro nombre cumple darle que el de enorme pillaje?

CAPÍTULO VII

¿Depende el auge o la decadencia de los reinos terrenos de la asistencia o abandono de los dioses?

Si este reino tuvo la grandeza y duración sin el favor de los dioses, ¿por qué se atribuye a los dioses romanos la extensión y permanencia del Imperio romano? Cualquiera que sea la causa de aquélla, esa misma es de ésta. Si, con todo, sostienen que aquél debe imputarse a la asistencia de los dioses, pregunto: ¿De cuáles? Los pueblos dominados y subyugados por Nino no adoraban otros dioses. Y si los asirios tuvieron dioses propios, como obreros más hábiles en el arte de fundar y conservar un imperio, ¿murieron, por ventura, cuando éstos perdieron su imperio? ¿O, porque no se lo pagaron o porque les prometieron mayor recompensa, prefirieron pasar a los medos, y de éstos a los persas, instigados por Ciro con la promesa de mayor comodidad? Este pueblo, después de la dominación, vasta en extensión, pero cortísima en duración, de Alejandro de Macedonia, ha conservado hasta hoy su imperio en los no estrechos confines del Oriente. Si ello es así, o los dioses son infieles, pues abandonan a los suyos y se pasan al enemigo, cosa que no hizo Camilo, con ser hombre, cuando, vencedor y expugnador de la ciudad más rival, sintió la ingratitud de Roma, para la

[152] Sin duda hace referencia a la obra de Eusebio. Así lo ha conjeturado Marrou y así debe creerse con no escaso fundamento, como ya hemos apuntado en la *Introducción.*

cual la había conquistado, y después, olvidado de la injuria, acordándose de su patria, la tornó a librar de los galos; o no son tan fuertes como conviene sean los dioses, pues pueden ser vencidos por consejos o fuerzas humanas. Y si, cuando guerrean entre sí, no son los hombres los que vencen a los dioses, sino que unos dioses son quizá vencidos por otros, propios de cada ciudad, se sigue que tienen también entre sí enemistades y que cada uno las toma por su cuenta. No debió la ciudad dar culto a sus dioses más que a otros que prestaron ayuda a los suyos. Finalmente, de cualquier modo, que se haya este tránsito, o fuga, o emigración, o deserción de los dioses en la batalla, el nombre de Cristo aún no se había predicado en aquellas regiones y en aquellos días en que estos reinos se deshicieron y transformaron por las gigantescas catástrofes bélicas. Si después de mil doscientos años y pico, cuando se privó a los asirios de su reino, hubiera predicado ya allí la religión cristiana otro reino eterno e inhibiera los sacrílegos cultos de los dioses falsos, ¿qué dijera la vanidad humana de aquel pueblo, sino que el desmembramiento del reino, por tanto, tiempo mantenido, no podía asignarse a otra causa que a haber abandonado sus religiones y haber aceptado aquélla? Este posible grito de la vanidad considérenlo éstos como su espejo, y enrojezcan de vergüenza, si es que aún la tienen, por quejarse de cosas semejantes. Aunque, en realidad, el Imperio romano fue afligido y no mudado, cosa que aconteció en otros días antes de Cristo, y se rehízo de aquella aflicción, de lo cual no se debe desesperar en nuestros días. ¿Quién conoce en este punto el querer de Dios?

CAPÍTULO VIII

¿A qué dioses atribuyen los romanos el hacimiento de su Imperio, siendo así que creen que debe confiarse a cada uno apenas la defensa de una cosa sola y determinada?

Preguntemos, si place, a qué dios o a qué dioses, de entre tanto tropel de divinidades a que rinden culto los romanos, creen ellos asignar la grandeza y conservación del Imperio. No creo que en obra tan gloriosa y tan digna osen atribuir algunas partes a la diosa Cloacina[153], o a Volupia[154], así

[153] Cloacina es el sobrenombre de la diosa Venus. Según unos, se llamó así porque fue su efigie encontrada en la gran cloaca de Roma; según otros, porque se la consideraba como diosa purificadora.

llamada de *voluptate,* el deleite; o a Lubentina[155], nombre derivado de libido; o a Vaticano, que preside los vagidos de los infantes; o a Cunina, que cuida de sus cunas. ¿Cuándo podré mencionar en un solo lugar de este libro todos los nombres de los dioses o diosas que ellos apenas pudieron encerrar en grandes volúmenes, señalando a los dioses oficios peculiares para cada cosa? Ni se conformaron con encomendar el oficio de los campos a un solo dios, sino que los labríos los confiaron a la diosa Rurina; las cimas montañosas, al dios Jugatino[156]; los collados, a la diosa Colatina, y los valles, a la diosa Valonia. No pudieron tampoco hallar una Segecia[157] capaz de llevar el control de todas las mieses, sino que, una vez sembrados los granos, mientras estaban bajo la tierra, tuvieron a bien confiarlos a la diosa Seya; cuando salían ya sobre la tierra y hacían mieses, a la diosa Segecia; y la segura conservación de los granos recogidos ya y entrojados la entregaron a la diosa Tutelina[158]. ¿A quién no pareciera suficiente Segecia desde que la mies verdeguea hasta llegar a las secas espigas? Con todo, no fue bastante a los hombres amantes del tropel de los dioses, porque el alma miserable se prostituyera a la turba de demonios, desdeñando el casto abrazo del único verdadero Dios. Constituyeron a este fin a Proserpina tutora de los granos en germen; al dios Nodoto, de las yemas y nudos de las cañas; a Volutina, de las vainillas de la misma. Viene en seguida la diosa Patelena, cuando las vainillas se abren para que salga la espiga; la diosa Hostilina, cuando las mieses se igualan con las nuevas espigas, porque los antiguos usaron por igualar *hostire*[159]; la diosa Flora, cuando están en flor los granos; el dios Lacturno[160], cuando los frutos están en leche; la diosa Matuta[161], cuando maduran, y la diosa Runcina, cuando los escardan, esto

---

[154] Volupia es la diosa de la voluptuosidad o del placer. La mencionan Varrón, Macrobio, Lactancio, etc.

[155] Lubentina o Libentina es la diosa del placer o del deleite. Su nombre deriva de *libido* y es sobrenombre de Venus.

[156] Es la divinidad a que daban culto los romanos como protectora de las cimas de los montes.

[157] Segecia es la diosa protectora de los campos.

[158] Era la diosa protectora de las cosechas.

[159] Este verbo, hoy en desuso, dio origen al nombre de la diosa Hostelina. Su procedencia parece ser que es de *hostis,* o sea, enemigo. Y *hostire* significa corresponder, compensar, igualar.

[160] Lacturno es nombre derivado de *lac.* San Agustín es neologista, y en este punto ha enriquecido con algunos nombres la lengua latina. La mayor parte de estos nombres de los dioses son de su propia cosecha.

[161] Deriva del verbo *maturare.* Los griegos le daban el nombre de *Leucothea.* En la antigua mitología, Matuta era Ino, hija de Cadmo. Y, una vez convertida en diosa,

es, los arrancan de la tierra. No los enumero todos porque me hastía lo que a ellos no les avergüenza.

He dicho estas poquísimas cosas para dar a entender que de ningún modo han de osar atribuir ellos el origen, el progreso y la conservación del Imperio romano a esas divinidades, a cada una de las cuales daban oficios tan particulares, que nada universal puede confiarse a una sola. ¿Cuándo cuidará del Imperio Segecia, siendo así que no le estaba permitido curarse a la vez de las mieses y de los árboles? ¿Cuándo pensará en las armas Cunina, cuya prepositura no le permitía propasarse de las cunas de los niños? ¿Cuándo ayudará Nodato a la guerra, él que no miraba ni a la vainilla de la espiga, sino solamente al nudo de las cañas? Cada cual pone a su casa un solo portero, porque un hombre es, sin duda, suficiente; éstos, empero, pusieron tres dioses: Fórculo, para las puertas; Cardea[162], para los quicios, y Limentino, para los umbrales. Tan imposible era que Fórculo atendiera a la vez al quicio y al umbral.

CAPÍTULO IX

Si la grandeza y la duración del Imperio romano deben imputarse a Júpiter, a quien estiman sus adoradores dios supremo

Omitamos, o dejemos en suspenso por breve tiempo, el discurso sobre esta turba de dioses disminuidos, e investiguemos el oficio de los dioses mayores, merced a los cuales Roma se engrandeció tanto, que ha señoreado por largo tiempo a muchas naciones. En hecho de verdad, ésta ha sido obra de Júpiter. Quieren que sea el rey de todos los dioses y diosas. Esto indica su cetro, esto indica el Capitolio en la alta colina.

De este dios esparcen a todos los vientos como dicho muy razonable. aunque de un poeta:

Todo está lleno de Júpiter.

El mismo Varrón cree que rinden culto a éste los que lo tributan a un solo Dios sin simulacro, pero que lo llaman con otro nombre. Si ello es así, ¿por qué le trataron tan mal en Roma, al igual que en las demás naciones,

---

los griegos le dieron el nombre dicho, y los latinos, Matuta. Para San Agustín es la diosa a quien se suponía protectora de la madurez de los frutos.

162 Cardea es derivado de *cardo*, que significa quicio.

haciéndole una estatua? Esto desplace tanto al propio Varrón, que, oprimido por la perversa costumbre de tan grande ciudad, no vaciló lo más mínimo en decir y escribir que los que instituyeron a los pueblos los simulacros, les quitaron el miedo y les aumentaron el error.

CAPÍTULO X

A qué pareceres se atuvieron los que a diversas partes del mundo impusieron dioses diferentes

¿Por qué toma aquél a Juno por esposa y se la llama *hermana y cónyuge?* Porque Júpiter, dicen, ocupa el éter, *y* Juno el aire, y estos dos elementos, el uno superior y el otro inferior, están unidos. Conclusión, que no es él aquel de quien se dijo:

Todo está lleno de Júpiter,

si hay alguna parte ocupada por Juno.

¿Por ventura ambos llenan uno y otro, y ambos son a la vez cónyuges de estos dos elementos y en cada uno de ellos? ¿Por qué se da el cielo a Júpiter y el aire a Juno? Por último, si estos dos son suficientes, ¿para qué se atribuye el mar a Neptuno y la tierra a Plutón? Y, porque no permanecieran sin esposa, se añadió a Neptuno Salacia, y a Plutón, Proserpina. Porque, así como la parte inferior del cielo, esto es, el aire, dicen, lo ocupa uno, así la parte inferior del mar la ocupa Salacia, y la parte inferior de la tierra, Proserpina. Buscan cómo recomendar sus fábulas, y no encuentran. Si esto fuera así, sus antiguos admitieran tres elementos en el mundo y no cuatro, con el fin de acoplar los casamientos de los dioses a los elementos. Pero, sin titubeos, afirmaron que una cosa es el éter, y otra el aire. Y el agua superior o inferior es siempre agua. Imagínate que es desemejante: ¿por ventura será tanto que no sea agua? Y la tierra inferior, ¿qué otra cosa puede ser que tierra, por más diferente que sea? Entre tanto, he aquí que con estos tres o cuatro elementos se completa ya totalmente el mundo corpóreo, y Minerva ¿dónde estará, qué ocupará, qué llenará? En el Capitolio se halla juntamente con estos dos, sin ser hija de ellos. Y si dicen que Minerva habita la parte superior del cielo, y sobre esto fingen los poetas que nació de la cabeza de Júpiter, ¿por qué no se la considera como reina de los dioses, puesto que es superior a Júpiter? ¿Acaso era digno anteponer la hija al padre? ¿Por qué no se guardó la misma justicia de Júpiter para con

Saturno? ¿Quizá porque fue vencido? ¿Luego lucharon? Ni pensarlo, dicen; esto es palabrería de las fábulas. ¡Enhorabuena! No se crea a las fábulas y téngase en mejor concepto a los dioses. ¿Por qué no se concedió al padre de Júpiter un lugar, si no superior, por lo menos igual en honor? Porque Saturno, responden, significa la longura del tiempo. Quienes dan culto a Saturno, dan culto al tiempo, y el rey de los dioses, Júpiter, se declara nacido del tiempo. ¿Se dice, pues, algo digno cuando se dice que Júpiter y Juno nacieron del tiempo, si aquél es el cielo y ésta la tierra, siendo así que el cielo y la tierra fueron creados? Esto mismo lo reconocen en sus libros sus letrados y sabios, y Virgilio se inspira, no en las ficciones de los poetas, sino en los libros de los filósofos, cuando dice:

Es entonces cuando el Padre todopoderoso, el Eter, desciende en fecundantes lluvias, hasta el seno de su regocijada esposa,

esto es, hasta el seno de Telus o de la Tierra. Porque aun aquí quieren ver algunas diferencias, y en la misma Tierra piensan que una cosa es la Tierra; otra, Telus, y otra, Telumón[163]. Y a cada uno de estos dioses tienen apellidados con sus nombres, distinguidos con sus oficios y venerados con sus altares y sacrificios. A la Tierra la llaman madre de los dioses, de forma que son más tolerables las ficciones de los poetas si, según los libros, no poéticos, sino sagrados, Juno no sólo es *hermana y esposa,* sino también madre de Júpiter. Quieren que la Tierra sea Ceres, y también Vesta, siendo así que las más de las veces afirmaron que Vesta no es sino el fuego, pertinente a los hogares, sin los cuales no puede existir la ciudad. Y ésta es la razón de que suelan estar a su servicio las vírgenes, porque, como nada nace de virgen, así nada nace del fuego. Toda esta vanidad debió ser abolida y extinguida por Aquel que nació de virgen. ¿Quién sufrirá que, atribuyendo tanto honor y cuasi castidad al fuego, no se ruboricen de llamar algunas veces Venus también a Vesta, con el fin de desflorar en sus siervas la virginidad tan honrada? Si, pues, Vesta es Venus, ¿cómo la sirvieron las vírgenes debidamente absteniéndose de las obras venéreas? ¿O es que hay dos Venus, una virgen y otra esposa? O, por mejor decir, tres: una de las vírgenes llamada también Vesta, otra de las casadas y otra de las meretrices? A ésta los fenicios ofrecían el precio de la prostitución de sus hijas antes de casarlas con sus esposos[164]. ¿Cuál de ellas es la matrona de Vulcano? Ciertamente no es la virgen porque tiene mando. Lejos de mí

---

[163] La Tierra designa el elemento terrestre en su unidad; Telus, la capacidad pasiva de la tierra, y Telumón, su energía activa y fecundante.

[164] Esto lo atestiguan San Atanasio, Eusebio, Estrabón, Justino y Herodoto.

pensar que sea la ramera, no parezca que hago injuria al hijo de Juno y émulo de Minerva. Luego se colige que pertenece a las casadas, pero no queremos sea imitada en lo que ella hizo con Marte.

De nuevo, replican, vuelves a las fábulas. ¿Qué justicia es ésta: se irritan contra nosotros porque hablamos así de sus dioses, y no se enojan consigo mismos por asistir en los teatros con mucho gusto a los espectáculos de los crímenes de sus dioses? Y lo que es más increíble, de no probarse irrefragablemente *lo contrario*, estas mismas bellaquerías teatrales de sus dioses fueron instituidas en honor de sus mismos dioses[165].

CAPÍTULO XI

Opinión de los doctores del paganismo, según la cual muchos dioses no son más que el uno y mismo Júpiter

Afirmen, con cuantas razones físicas y discursos gustaren, que Júpiter es el alma de este mundo corpóreo y que mueve y llena toda esta mole construida y compuesta de cuatro elementos, o cuantos les placiere[166]. Ora ceda parte de éstos a su hermana y a sus hermanos; ora sea el éter, porque abraza desde arriba a Juno, al aire colocado debajo; ora sea a la vez con el aire todo el éter, y fecunde con fecundantes lluvias y semillas la tierra como a esposa y a madre (porque esto en las divinidades no es indecoroso); ora (y no es cuestión de recorrer todas las cosas) sea un solo dios, al cual muchos creen debe aplicarse lo dicho por un poeta:

Dios se halla derramado en todas partes, en las tierras, en los espacios del mar y en las profundidades del cielo.

Sea él, en el éter, Júpiter; él, en el aire, Juno; él, en el mar, Neptuno, y sea, en las partes inferiores del mar, Salacia; y en la tierra, Plutón, y en la tierra inferior, Proserpina. Sea él en los hogares domésticos Vesta; en el

---

165 La argumentación de Agustín es irrebatible. Sus silogismos no pueden negarse sin faltar a las leyes de la lógica. Un caso manifiesto: La Tierra, si hemos de creer a los poetas de los gentiles, o también a sus interpretaciones místicas que envuelven las fábulas, es la misma Juno. Es así que la Tierra es madre de todos los dioses. Luego Juno, madre también de Júpiter. El absurdo es evidente. La refutación no puede ser más contundente.

166 Sobre la división de partes en los elementos del mundo remitimos al lector al capítulo 6 del libro VII de la presente obra.

horno de los herreros, Vulcano; en los astros, el Sol y la Luna y las Estrellas; en los adivinos, Apolo, y en la mercadería, Mercurio. Sea él en Jano, iniciador, y en Término, terminador. Sea Saturno en el tiempo, y en las guerras, Marte y Belona. Sea Baco en las viñas, Ceres en las mieses, Diana en las selvas y Minerva en los ingenios. Sea él, finalmente, toda aquella turba de casi plebeyas divinidades. Presida él, con el nombre de Libero[167], al semen de los hombres, y con nombre de Libera, al de las mujeres. Sea el Diespiter[168], que conduce el parto al término; sea él la diosa Mena[169], a quien encargaron de los menstruos de las mujeres; sea él Lucina, invocada por las parturientas. Socorra él a los recién nacidos y los reciba en el regazo de la tierra, y se llame Opis[170]; ábrales la boca a los primeros vagidos, y sea el dios Vaticano. Levántelos él de la tierra, y llámese diosa Levana; escolte las cunas, y llámese diosa Cunina. No sean otros, sino él, los dioses que cantan los hados a los que nacen, y llámese Carmentas[171]. Presida a lo fortuito y llámese Fortuna; presida el pecho al párvulo con el nombre de diosa Rumina[172], porque los antiguos llamaron *ruma* a la mama. Sirva, con el nombre de Potina, la bebida; y con el de Edina, el alimento. Nómbrese Pavencia, del pavor de los infantes; Venilia[173], de la esperanza que viene; Volupia, del placer, y Agenoria, de la acción. Denomínese Estimula[174], de los estímulos que impelen al hombre a obrar con demasía. Sea diosa Estrenua, excitando el valor: Numería, enseñando a numerar; Camena[175], ense-

---

167 Libero es otro nombre que se da al dios Baco, hijo de Júpiter y de Proserpina y hermano de Ceres.

168 Unos creen que es sobrenombre de Júpiter, y otros de Plutón. El oficio que le compite lo expresa aquí San Agustín.

169 La Luna o Lucina, para el Santo. Pero, sin embargo, a renglón seguido, a una y a otra encomiendan un oficio distinto, lo que da pie para pensar en una distinción real también.

170 Opis es una ninfa compañera de Diana. Parece ser que deriva de *ops*, que significa ayuda. De donde procede que se llame a Júpiter *Opitulator sea Opitulius.*

171 Carmentas eran las mujeres que vaticinaban el porvenir de los recién nacidos.

172 Esta palabra *ruma*, de donde se origina el nombre de la diosa, la explica Nonio Marcelo explayando un lugar de Catón sobre la educación de los hijos.

173 Venilia, según Virgilio, es la madre de Tumo, y, según Ovidio, es la esposa de Jano. Agustín la emplea aquí por la ola que viene a estrellarse en la playa.

174 De *stimulus* se ha formado este nombre de la diosa Estimula, que estimula e incita a la obra.

175 De *cano,* o de *Carmine,* como quiere Macrobio, proviene Camena, diosa que enseña a cantar.

ñando a cantar. Sea él también dios Conso[176], aconsejando, y diosa Sencia[177], inspirando sentencias. Sea él la diosa Juventas, que, después de la pretexta[178], dé comienzo a la edad juvenil. Sea él la Fortuna Barbada, que cubra de barba a los adultos, a los que no quisieron hacer el honor de que este numen, cualquiera que fuera, sea a lo menos dios masculino, o de barba Barbado, como de nudo Nodoto, o llamarle no Fortuna, sino por tener barbas, Fortunio. Junte él a los cónyuges con el nombre de dios Yugatino, y cuando a la doncella recién casada se le desate el cinturón, le invoque a él con el nombre de Virginense[179]. Sea el Mutuno o Tutuno[180], que corresponde entre los griegos a Príapo.

Si todo cuanto he dicho y cuanto he dejado de decir (no me pareció acertado referirlo todo) no saca los colores a la cara, sean un solo Júpiter estos dioses y diosas. No prejuzguemos si son, como quieren algunos, todas estas divinidades partes suyas, o sus virtudes, como les parece a los que place que él sea el alma del mundo, sentencia esta de grandes y reconocidos doctores. Si ello es así (no quiero aún averiguar si lo es), ¿qué perdieron con adorar a un solo dios por un atajo más prudente? ¿Qué despreciaron de él adorándole a él? Si fue de temer que algunas partes de él omitidas y desatendidas se enojaran, no es, como pretenden, ésta la vida universal como de un solo animal que engloba en su unidad todos los dioses, sus miembros o sus partes; sino que cada parte tiene su vida propia, independiente de las demás, si puede enojarse una sin otra y aplacarse una irritándose otra. Y si se dice que juntamente todos, esto es, todo el mismo Júpiter pudo ofenderse, porque sus partes no recibieron culto una a una y por separado, se hable neciamente, puesto que no se dejaría a ninguna adorando al único que las tiene todas.

---

176 Conso es contracción de *consilium.* Por eso, el dios Conso es el que aconsejaba.

177 San Agustín contrae una vez más la palabra para formar una nueva. De *sententia* ha formado la diosa Sencia.

178 La pretexta era una toga que, con una franja de púrpura en el borde, llevaban los nobles romanos. Desde el reinado de Tarquinio Prisco fue distintivo propio de los jóvenes nobles de ambos sexos: de los varones, hasta la edad de diecisiete años, en que tomaban la toga viril, y de las hembras, hasta que se casaban.

179 No podía faltar esta diosa para que las doncellas no se avergonzaran de desatar su cinturón para cometer sus acciones deshonestas. La diosa Virginense les invitaba a ello, y ella ejercía este oficio.

180 El Príapo griego se conocía en la lengua latina con los nombres de Mutuno o Mutino y Tutuno o Tutino. Los cuatro se emplean para designar la misma divinidad.

Omitiendo ahora otros mil detalles, cuando dicen que todos los astros son partes de Júpiter, y que todos tienen vidas y almas racionales, y que, por tanto, son indudablemente dioses, no reparan en la infinidad de ellos a los que no rinden culto, a los que no construyen templos, a los que no elevan altares, y en. los poquísimos astros que juzgan dignos de culto y de sacrificios particulares. Si, pues, se ofenden los que no son singularmente adorados, ¿no temen vivir con todo el cielo airado, siendo pocos los aplacados? Y si adoran a todas las estrellas precisamente porque están en Júpiter, a quien adoran, por este atajo les fuera factible suplicar a todas en aquél. De esta forma nadie se ofendiera, no desdeñando a nadie en aquél solo. De lo contrario, adorados algunos, se daría justa ocasión de enojarse a aquellos mucho más sin comparación que fueran dejados, en especial a los que, brillando desde su soberana mansión, se les pospuso a Príapo, descubierto por su torpe desnudez.

CAPÍTULO XII

Opinión de aquellos que piensan que Dios es el alma del mundo y que el mundo es el cuerpo de Dios

¿Qué decir de aquello? ¿Por ventura debe mover a los hombres inteligentes o a cualesquiera hombres? No es necesario para esto un ingenio eminente, porque, depuesto el afán de contiendas, adviertan que, si Dios es el alma del mundo, y el mundo es para esta alma como el cuerpo. Dios es un animal que consta de alma y cuerpo. Y ese Dios existe en cierto seno de la naturaleza y contiene en sí todas las cosas, de forma que de su alma, que vivifica toda esta mole, toman los vivientes sus vidas y sus almas, según el modo de ser de cada uno de los que nacen, y así no quedaría nada en absoluto que no fuera parte de Dios[181]. Si ello es así, ¿quién no ve cuánta impiedad e irreligiosidad se sigue, puesto que, al pisar, se pisa parte de Dios, y al matar un animal cualquiera se hace trizas una parte de Dios?[182] No

[181] El panteísmo, proveniente del politeísmo de los paganos, es flagrante. Si todas las cosas son dioses o partes de Dios, resulta asaz claro el que Dios lo es todo, en absoluto o en parte. Y esto es precisamente el panteísmo. El politeísmo —dice Agustín— desemboca en el panteísmo, que es error aún más lamentable, por ser más soberbio.

[182] He aquí asomando la oreja los resabios maniqueos que aún anidan en el pecho del Doctor de la Gracia. Bajo esa capa de oveja mansa y de serpiente latente se oculta

quiero decir cuanto puede venir a la imaginación y no puede decirse sin enrojecer de vergüenza.

CAPÍTULO XIII

De los que afirman que solos los animales racionales son partes del Dios uno

Y si sostienen que sólo los animales racionales, como son los hombres, son partes de Dios, no veo, en realidad, cómo separan las bestias de las partes de aquél si todo el mundo es Dios. Pero ¿qué necesidad hay de impugnarlo? ¿Puede el animal racional, es decir, el hombre, creer mayor absurdo que, si se vapulea a un niño, se vapulea a una parte de Dios?[183] ¿Quién se allanará, de no ser loco rematado, a que las partes de Dios devengan lascivas, impías y en absoluto condenables? Finalmente, ¿por qué se enoja contra los que no le rinden culto, siendo así que no se lo rinden sus partes? Resta, pues, que digan que todos los dioses tienen su vida propia, que cada uno vive para sí, que ninguno de ellos es parte de otro, pero que a todos se les debe culto, a todos los que pueden ser reconocidos y reverenciados, porque son tantos que no pueden serlo todos. Yo creo que, según ellos, Júpiter, como rey de todos, constituyó y acrecentó el Imperio romano. Porque, si él no lo hizo, ¿qué otro dios se imaginan que pudo emprender obra tan grande, estando todos ocupados en sus oficios propios y en sus obras, sin entrometerse nadie en lo ajeno? Luego el rey de los dioses pudo propagar y engrandecer el reino de los hombres.

---

el lobo rapaz que intenta destruir el maniqueísmo y la víbora que, con su acción callada, está inyectando el veneno. La concepción es un poco maniquea, pero la refutación, la realización, es de todo punto antimaniquea.

183 También esto lo recuerda en sus *Confesiones*. El maniqueísmo se había adueñado de aquel corazón, y por eso no desdeña ocasión para asestarle sus golpes. Son absurdos todos los que este error enseña, y la inteligencia está hecha para la verdad. La verdad nunca es absurda, porque o es verdad, en cuyo caso el absurdo es no entenderla, o no es verdad, y en este caso la verdad no puede serlo, porque aún no es verdad. Dios, como espíritu puro, no admite estos vapuleos, que nos tendríamos que allanar a permitirlos de afirmar la doctrina que se condena en este capítulo.

CAPÍTULO XIV

Es una incongruencia hacer a Júpiter responsable del crecimiento de los reinos, puesto que si Victoria, como quieren, es diosa, basta para este asunto

Una pregunta previa: ¿Por qué no es el reino mismo dios? ¿Qué necesidad hay de Júpiter en este asunto, si Victoria socorre, es propicia y ayuda siempre a los que quiere sean vencedores? Con la protección y auxilio de esta diosa, aun cuando Júpiter estuviere holgando o hiciere otra cosa, ¿qué pueblos no aran sujetos? ¿Qué reinos no se rindieran? ¿Por ventura desplace a los buenos pelear con injustísima maldad y provocar a los pueblos limítrofes, pacíficos e inofensivos, con guerra caprichosa, que tiene por objeto la dilatación del reino? Sinceramente. si piensan así, lo apruebo y lo alabo[184].

CAPÍTULO XV

Si conviene a los buenos desear engrandecerse

Consideren si es propio de varones buenos gozarse de la grandeza del reino. La iniquidad de aquellos con los que se han librado guerras justas ayudó al crecimiento del reino. En realidad, éste fuera pequeño si la justicia y la paz de los vecinos pueblos no provocara con ofensa alguna a declararles la guerra. De esta suerte, gozando en concorde vecindad, todos los reinos de mayor felicidad en las cosas humanas fueran pequeños, y así hubiera en el mundo muchísimos reinos de naciones, como hay en la ciudad muchísimas casas de ciudadanos. Por esta razón, beligerar y dilatar el reino señoreando pueblos, a los malos parece felicidad, y a los buenos, necesidad. Pero porque sería peor que los injustos dominaran a los más justos, por eso no sin razón se llama también a eso felicidad. Mas, sin duda

---

[184] Agustín no se siente rebajado por tener que dar la aprobación a los hombres de la acera de enfrente. Sabe muy bien que da el visto bueno a la verdad y no a los hombres. Es la postura del ecléctico, para quien no existe más que la verdad, no el hombre que la dice. Y nosotros conocemos aquellas ansias de verdad que devoraban a Agustín en los años de su mocedad y de su vagar incierto por las veredas del placer y de las sectas.

alguna, es mayor felicidad vivir en paz con el vecino bueno que subyugar con las armas al malo[185]. Malos deseos son anhelar tener a quien odiar o a quien temer, para poder tener a quien vencer. Si, librando guerras justas, no impías ni inicuas, pudieron los romanos adquirir un imperio tan grande, por ventura debe rendirse culto como a diosa a la injusticia ajena? Vemos que ésta contribuyó grandemente a la vastedad del Imperio, haciendo agraviosos, con el fin de que hubiera a quien declarar guerras justas y acrecentar el Imperio. ¿Por qué no es diosa también la injusticia, a lo menos la de las naciones extranjeras, si el Pavor, el Palor[186] y la Fiebre merecieron ser dioses romanos? Luego, merced a estas dos, esto es, a la injusticia ajena y a la diosa Victoria, porque la injusticia propone las causas de las guerras y la Victoria pone feliz término a las mismas, creció el Imperio, aun vacando Júpiter. ¿Qué partes tendría aquí Júpiter, siendo así que lo que podría considerarse como favores suyos se tienen por dioses, se llaman dioses, se les rinde culto como a dioses, y se invocan a los mismos en lugar de a sus partes? Tuviera también él aquí alguna parte si se le llamara reino, como se llama a aquélla Victoria. Y si el reino es don de Júpiter, ¿por qué no se tiene también la Victoria como don de él?[187] Sin duda se tuviera si se conociera y se tributara culto, no a la piedra en el Capitolio, sino al verdadero Rey de reyes y Señor de los que dominan.

[185] La verdadera felicidad es la paz (*De civ. Dei* II 29,2). La paz > no es fruto de las armas, sino de la hermandad, de la caridad, del amor recto. Sólo los amadores de la patria celestial son capaces de amar a sus prójimos, como está preceptuado, y, por tanto, de llevar la paz a los acongojados y de vivir en paz con todos.

[186] Estas tres divinidades recibieron sus nombres de los movimientos del ánimo que significan. La timidez, la palidez, la fiebre, tres manifestaciones externas de los movimientos del ánimo.

[187] El razonamiento es logicísimo. Los paganos se ven cogidos en los cuernos del dilema. Esta lógica, que impera a través de toda la obra, se patentiza a veces con una energía sorprendente. Léanse con detención estos capítulos, y son suficientes para considerar a San Agustín como el más egregio apologista de la religión cristiana y el más intrépido demoledor de los dioses paganos.

CAPÍTULO XVI

Por qué los romanos, que a cada cosa y a cada movimiento asignaron un dios peculiar, quisieron que el templo de la Quietud estuviera fuera de las puertas de la ciudad

Estoy grandemente sorprendido de que, atribuyendo a cada cosa y casi a cada movimiento un dios peculiar, llamaron diosa Agonía a la que movía a obrar; diosa Estimula, a la que estimulaba a acciones excesivas: diosa Murcia, a la que no movía fuera del límite y hacía al hombre, como dice Pomponio, múrcido, esto es, demasiado desidioso e inactivo. A todos estos dioses y diosas los admitieron a los lugares públicos; pero a la que llamaban Quietud, que los hacía tranquilos y tenía su templo fuera de la puerta Colina[188], no quisieron admitirla a esos honores. Esto fue indicio de su espíritu inquieto, o más bien prueba de que el que perseverare en el culto de aquella turba, no ciertamente de dioses, sino de demonios, no podía tener aquella quietud a la que invita el Médico verdadero, diciendo: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas.*

CAPÍTULO XVII

Si Júpiter es la suprema autoridad, debió estimarse también a Victoria por diosa

¿Dicen por ventura que Júpiter envía a la diosa Victoria y que ella, como obedeciendo al rey de los dioses, viene a los que ha mandado, y se pone de parte de ellos? Esto se dice con verdad, no de aquel Júpiter a quien fingen, según su imaginación, rey de los dioses, sino de aquel Rey de los siglos que envía a la victoria, que no es substancia alguna, sino a su ángel, y hace vencer al que quiere, cuyos juicios pueden ser ocultos, pero no inicuos. Porque si la victoria es diosa, ¿por qué no es también dios el triunfo y se une a la victoria como esposo, o hermano, o hijo? Tales cosas han imaginado éstos de los dioses, que si las fingieran los poetas, y yo las desaprobara, responderían que eran ficciones de los poetas dignas de risa, pe-

---

188 Es una puerta de Roma. Tomó su nombre de la proximidad a los collados Viminal, Quirinal y Esquilino. Estuvo cerca de donde está hoy la Puerta Pía.

ro no de atribuirlas a los verdaderos dioses. Y, con todo, no se reían de sí mismos, no cuando leían tales desatinos en los poetas, sino cuando les rendían culto en los templos. Pidieran a Júpiter todas las cosas, y a él únicamente suplicaran. Porque no por enviar a la victoria, si es diosa, y está sometida al rey, pudiera ésta osar desobedecerle y hacer su capricho,

CAPÍTULO XVIII

Por qué distinguen la Felicidad y la Fortuna los que las tienen por diosas

¿Qué decir de que también la Felicidad sea diosa? Recibió un templo, mereció un altar, y se le ofrecieron convenientes sacrificios. Sea, pues, ésta sola adorada. Donde estuviere ella, ¿qué bien faltaría? Mas, ¿qué significa que también a la Fortuna se la considere como diosa y como a tal se la tribute culto? ¿Por ventura es una cosa la felicidad y otra la fortuna?

Es que la fortuna puede ser también mala, y la felicidad, si fuere mala, no es la felicidad. Ciertamente, pero a todos los dioses de ambos sexos (si tienen también sexo), no debemos tenerlos por buenos. Esto dijo Platón, esto dijeron otros filósofos, esto dijeron egregios dirigentes de repúblicas y de pueblos. ¿Cómo, pues, la diosa Fortuna unas veces es buena y otras mala? ¿O acaso cuando es mala no es diosa, sino que repentinamente se convierte en maligno demonio? ¿Cuántas son estas diosas? Sin duda, cuantos son los hombres afortunados, esto es, de buena fortuna, porque, habiendo a la vez, o sea al mismo tiempo, muchos otros de mala fortuna, si fuera una misma, ¿sería *buena y mala a* la vez, *para* éstos una y para aquéllos otra? ¿O es que la que es diosa es siempre buena? Esta es la Felicidad. ¿Por qué se usan dos nombres? Pero aun esto cumple concederlo, porque suele una cosa llamarse con dos nombres. ¿Por qué tiene diversos templos, diversos altares y diversos sacrificios?

Existe una causa, responden: la felicidad la tienen los buenos por sus méritos precedentes; la fortuna, en cambio, llamada buena, sobreviene fortuitamente tanto a los hombres buenos como a los malos, sin tener en cuenta para nada sus méritos; por eso se llama Fortuna. ¿Cómo es buena la que sin discernimiento alguno arriba a los buenos y a los malos? ¿Y para qué se le rinde culto, siendo tan ciega y arrimándose a cada paso a cualesquiera, dejando muchas veces a sus adoradores y adhiriéndose a sus menospreciadores? Y si sus adoradores consiguen que ella los mire y los ame,

ya sigue a los méritos, no viene fortuitamente. ¿Dónde está, pues, la definición de Fortuna? ¿Dónde está lo de recibir su nombre de la fortuna? Si es fortuna, su culto es inútil. Y si hace distinción entre los adoradores para ser útil, no es fortuna[189]. ¿Es verdad que Júpiter la envía donde quiere? En este caso tribútese culto sólo a él, porque la Fortuna no puede oponerse al que la manda, y al que la envía, donde le place. O, por lo menos, ríndanselo los malos, qué no quieren tener méritos con que poder invitar a la diosa Felicidad.

CAPÍTULO XIX

La Fortuna femenina

Tantas son, en realidad, las atribuciones de esta diosa que llaman Fortuna, que, según una tradición histórica, su estatua, dedicada por las matronas (llamada Fortuna femenina), habló y dijo no una vez, sino dos, que se la habían legítimamente dedicado las matronas. Dado que esto sea verdadero, no debe sorprendernos, puesto que engañar no es tan difícil para los malignos demonios, de cuyas artes y artimañas debieron éstos percatarse mejor precisamente porque habló aquella diosa que se da fortuitamente, no la que viene atraída por los merecimientos. Fue locuaz la Fortuna, y muda la Felicidad, ¿para qué otro fin sino para que los hombres no cuidaran de bien vivir, granjeando la amistad de la Fortuna, que los hiciera afortunados sin méritos buenos? Y si es cierto que habló la Fortuna, no hablara a lo menos la femenina, sino la viril, porque se diera lugar a creer que tamaño milagro era una ficción fingida por la natural locuacidad de las mismas que dedicaron la estatua[190].

---

[189] No nos cansamos nunca de admirar la sagacidad y sutileza de los argumentos esgrimidos por Agustín para probar la inutilidad del culto de los dioses. El ejemplo, de los más sorprendentes. Se funda en el mismo concepto que ellos tienen de Fortuna, y les escupe a la cara. O es Fortuna o no lo es. Si lo es, que no haga distinción entre sus adoradores para serles útil; y si no lo es, su culto es inútil.

[190] Este rasgo de psicología nos muestra el espíritu de observador que abrigaba Agustín. Es cierto, no es nada raro, que uno se dé cuenta de esta característica; pero es indicio de que las nimiedades de la vida no pasan inadvertidas, a pesar de que se esté implicado en otros trabajos de envergadura. ¡Cuántos rasgos de éstos acercan a San Agustín a nuestros días y a nosotros!

CAPÍTULO XX

De la Virtud y de la Fe, a las cuales honran los paganos con templos y festividades, dejando a un lado otros bienes a los que cumplía rendir culto, de igual modo si se atribuye rectamente a otros la divinidad

Hicieron también diosa a la Virtud, y si fuera también diosa en realidad, debía ser preferida a muchas. Mas como no es diosa, sino don de Dios, se pide a Aquel que únicamente puede darla, y todo el tropel de los dioses falsos se desvanece. ¿Por qué se creyó también diosa a la Fe y recibió templo y altar? Quienquiera que la reconoce sinceramente, hace de sí mismo un templo para ella. ¿Por dónde saben ellos qué es la fe, cuya primera y principal obra, es creer en el verdadero Dios? Y ¿por qué no bastaba la virtud? ¿Acaso no está allí también la fe? Ellos mismos vieron que la virtud debe dividirse en cuatro especies: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Y, como cada una de éstas tiene sus especies, la fe forma parte de la justicia, y ocupa entre nosotros el lugar más destacado, porque sabemos qué es, ya que el *justo vive de la fe*. Pero me admiro de aquéllos, apetecedores de la multitud de dioses, si la fe es diosa, ¿por qué hacen injuria a muchas otras diosas, dejándolas a un lado, pudiendo dedicarlas de igual modo templos y altares? ¿Por qué no mereció ser diosa la templanza, siendo así que por su nombre alcanzaron una gloria no pequeña algunos príncipes romanos? ¿Por qué no es diosa la fortaleza que asistió a Mucio, al tender su diestra sobre las llamas; y a Curcio, cuando se precipitó por amor a su patria en la sima abierta a sus pies, y que asistió a Decio padre, y a Decio hijo, cuando se entregaron con voto por su ejército, si es que había en todos éstos verdadera fortaleza, de lo cual no se trata al presente? ¿Por qué la prudencia y por qué la sabiduría no merecieron un lugar entre las divinidades? ¿Es acaso porque se rinde culto a todas bajo el nombre genérico de Virtud? Según eso, se pudiera dar culto también al Dios uno si los demás dioses se consideran como partes suyas. Sin embargo, la virtud única comprende la fe y la castidad, que merecieron tener altares fuera en sus propios templos.

Capítulo XXI

Los que no conocían los dones de Dios, debían haberse contentado con la Virtud y con la Felicidad

Estas diosas son hechura, no de la verdad, sino de la vanidad. Son dones del verdadero Dios, no son diosas ellas mismas. Empero, donde están la virtud y la felicidad, ¿para qué se busca otra cosa? ¿Qué será suficiente al que no le basta la virtud y la felicidad? La virtud abarca todo lo factible, y todo lo deseable, la felicidad. Si se tributa culto a Júpiter, porque diera ésta, ya que si la grandeza y la duración del reino es un bien que pertenece a la felicidad misma, ¿por qué no se entendió que son dones de Dios, no diosas? Si, con todo, se las consideró como diosas, a lo menos no busquen otro mayor tropel de divinidades. Ponderados todos los oficios de los dioses y de las diosas, deberes que fingieron según su capricho y su opinión, excogiten, si pueden, algo que pueda dar un dios, al hombre que tiene la virtud, y que goza de felicidad. ¿Qué doctrina cumple pedir a Mercurio, o a Minerva, teniendo la virtud todas las cosas consigo? La virtud fue definida por los antiguos como el arte de vivir bien y rectamente. De aquí, los latinos, porque en griego virtud se dice ἀρετή, creyeron traducirla bien con el nombre de arte. Y si la virtud no pudiera venir sino al ingenioso, ¿qué necesidad habrá del dios padre Cacio[191], que hiciera hábiles, esto es, inteligentes, siendo la felicidad capaz de conferir esto? Nacer ingenioso es privativo de la felicidad. Por ende, aun cuando el no nacido no pudo rendir culto a la Felicidad, para que, granjeada su amistad, le concediera eso, pudo conceder a los padres que se lo rendían, que les naciesen hijos ingeniosos, ¿Qué necesidad tenían las parturientas de invocar a Lucina, puesto que si las asistía la felicidad, no solamente darían bien a luz, sino también buenos hijos? ¿Qué necesidad había de confiar los que nacen a la diosa Opis[192]; al dios Vaticano los que lloriquean; a la diosa Cunina los que estaban en cuna, y los que mamaban a la diosa Rumina? ¿Qué necesidad había de confiar los que estaban de pie al dios Estatilino, a la diosa Adeona los que se personan, y los que se ausentan a la diosa Abeona? ¿Qué necesidad tenían de la diosa Mente para que la tuvieran buena; del dios Volumno y de la diosa Volumna para que quisieran cosas buenas; de los dioses nupciales para que se casaran bien, y de los dioses agrestes para

---

[191] Cacio es una divinidad de los romanos, protectora de la juventud, cuyo patronato se le confiaba para que hiciera a los jóvenes prevenidos, hábiles y prudentes.

[192] De Opis ya hemos dicho su procedencia.

que cosechen ubérrimos frutos y, en especial, de la diosa Fructeresa? ¿Qué necesidad tenían dé Marte y de Belona para guerrear bien; de la diosa Victoria para vencer; del dios Honor para ser honrados; de la diosa Pecunia para ser adinerados, y del dios Esculano y de su hijo Argentino para poseer dinero de cobré y de plata? Pusieron a Esculano, padre de Argentino precisamente, porque comenzó primero a estar en uso la moneda dé cobre, y después la de plata. Sin embargo, me admiro de que Argentino no engendrara a Aurino, porque a él le siguió la moneda de oro. Si tuvieran este dios, como antepusieron Júpiter a Saturno, así antepondrían Aurino a su padre Argentino y a su abuelo Esculano.

¿Qué necesidad había de dar culto y de invocar a tamaña turba de dioses por estos bienes del alma, del cuerpo o externos? Ni yo los he enumerado todos ni ellos fueron capaces de provocar a todos los bienes del hombre, distribuidos en mil partes, de dioses propios y particulares, pudiendo con más fácil atajo reunirlos todos en una sola diosa, en la Felicidad. Así no había que buscar otro, ni para allegar bienes, ni para ahuyentar males. ¿Por qué habían de invocar los cansados a la diosa Fesonia, a la diosa Pelonia para expulsar al enemigo y los enfermos al médico Apolo, o a Esculapio o a ambos en caso de peligro? Ni invocaran al dios Espiniense para arrancar de los campos las espinas; ni rogaran a la diosa Rubigo para alejar el nublado, porque, por la sola presencia y protección de la Felicidad, no se originaría mal alguno, o se disiparía con suma facilidad. Finalmente, puesto que tratamos de estas dos diosas, de la Virtud y de la Felicidad, si la Felicidad es el premio de la virtud, no es diosa, sino don de Dios. Y si es diosa, ¿por qué no se dice que también ella otorga la virtud, siendo así que conseguir la virtud es grande felicidad?

CAPÍTULO XXII

De la ciencia del culto de los dioses, ciencia que se precia Varrón de haberla enseñado a los romanos

¿Por qué, pues, Varrón alardea de prestar un gran servicio a sus conciudadanos, enumerando no sólo los dioses que conviene adoren los romanos, sino también diciendo qué pertenece a. cada cual? «Así como nada aprovecha —dice— conocer a un médico de nombre y de vida e ignorar que es médico, así es inútil saber que Esculapio es dios, si ignoras que ayuda a la salud y no sabes por qué debes suplicarle». Este pensamiento lo

desarrolla con otra semejanza, diciendo: «Que no sólo no puede uno vivir bien, sino que no puede en absoluto vivir, sí ignora quién es el carpintero, quién el panadero, quién el albañil, a quién puede pedir lo necesario, a quién puede tomar por ayuda, a quién por guía, a quién por maestro, asegurando que de este modo nadie duda que es útil el conocimiento de los dioses, si se sabe qué fuerza, qué facultad y qué poder tiene cada dios sobre una cosa». «Por este medio podemos saber —prosigue— a qué dios debemos advocar e invocar y por qué, y no haremos, como acostumbran los bufones, pedir agua a Libero y vino a las Linfas». Grande utilidad, es cierto. ¿Quién no le diera las gracias, si lo dijera conforme a la verdad, esto es, si enseñara a los hombres a adorar al Dios uno y verdadero, del que proceden todos los bienes?

CAPÍTULO XXIII

Los romanos, veneradores de muchos dioses, permanecieron mucho tiempo sin rendir honores divinos a la Felicidad, única que basta para todos

1. Pero, volviendo a la cuestión, si sus libros y lo tocante a la religión es verdadero, y la Felicidad es diosa, ¿por qué no se constituyó para el culto a esta sola, que puede darlo todo y hacer al hombre feliz lo más brevemente posible? ¿Quién desea algo por otra cosa que por hacerse feliz? ¿Por qué, en fin, tan tarde, después de tantos príncipes romanos, Lóculo edificó un templo a tan excelente diosa? ¿Por qué el propio Rómulo, deseoso de fundar una ciudad dichosa, no construyó a ésta un templo antes que a cualquier otro? No suplicó por otra causa a los demás dioses, cuando nada le faltara con la presencia de ésta. Ni él fuera hecho primeramente rey, ni, como creen, dios después, de no tener a esta diosa propicia. ¿Para qué dio por dioses a los romanos a Jano, a Júpiter, a Marte, a Pico, a Fauno, a Tiberino, a Hércules y a algunos otros? ¿Para qué añadió Tito Tacio a Saturno, a Opis, al Sol, a la Luna, a Vulcano, a la Luz y a cualesquiera otros agregados, entre los cuales se contaba la diosa Cloacina, con omisión de la Felicidad? ¿Para qué agregó Numa tantos dioses y tantas diosas sin ésa? ¿O es que no pudo descubrir su presencia entre la multitud? Cierto que, si el rey Hostilio hubiera conocido y adorado a esta diosa, no introdujera a los dioses Pavor y Palor. En presencia de la Felicidad, todo pavor y temblor se alejara, no aplacado, sino que huyera desterrado.

2. Además, ¿qué significa que el Imperio romano alcanzaba ya amplias dimensiones, cuando nadie aún adoraba a la Felicidad? ¿Acaso fue por esto el Imperio más vasto que feliz? Porque ¿cómo habría felicidad verdadera donde no había verdadera piedad? La piedad es el culto sincero al verdadero Dios, no el culto a tantos dioses falsos cuantos son los demonios. Pero, aun después de admitida la Felicidad en el número de los dioses, siguió la grande infelicidad de las guerras civiles. ¿Acaso se indignó la Felicidad porque la invitaron tan tarde, y no para honor, sino para afrentarla, adorando con ella a Priapo, y a Cloacina, y a Pavor, y a Palor, y a Fiebre, y demás, no divinidades, a las cuales cumplía adorar, sino bellaquerías de los adoradores?

3. Por fin, si pareció que debía asociarse al culto de tan indigna turba a diosa tan excelente, ¿por qué no se le rendía, por lo menos, un culto distinguido? ¿Quién tolerará que ni entre los dioses Consentes, que dicen formaban el consejo de Júpiter, ni entre los dioses llamados Selectos, se colocara a la Felicidad? Hágasele un templo que sobresalga por la sublimidad del lugar y por la majestad de la obra. ¿Por qué no mejor que el mismo de Júpiter? Porque ¿quién dio el reino a Júpiter sino la Felicidad, si es que reinando fue feliz y es mejor la felicidad que el reino? Nadie duda que fácilmente se topa con un hombre que tema ser hecho rey, pero que no se encuentra ninguno que no quiera ser feliz[193]. Si creen que pueden ser consultados los dioses por augurios o de otro modo cualquiera, y fueran consultados sobre este punto: si querían ceder el puesto a la Felicidad, dado caso que no hubiera ya lugar para templos o altares donde construir un templo mayor y más elevado a la Felicidad, cediera aun el mismo Júpiter para que la Felicidad obtuviera la cumbre misma del collado Capitolino. Nadie opusiera resistencia a la Felicidad, de no ser, cosa imposible de suceder, el que quiera ser infeliz. En modo alguno, si se le consultare, hiciera Júpiter lo que aquellos tres dioses, que rotundamente se negaron a ceder su lugar a su anciano y a su rey. Porque, como dicen sus escritos, queriendo el rey Tarquinio edificar el Capitolio, y viendo que el lugar que a él le parecía más digno y apto estaba ocupado por otros dioses, y no atreviéndose a obrar contra el arbitrio de ellos, creyendo que ellos habían de ceder a tan grande dios y a su príncipe, porque había muchos allí donde estaba constituido el Capitolio, inquirió, por augurio, si querían ceder el lugar a Júpiter. Todos accedieron a la propuesta, menos los mencionados Marte, Término y Juventas. Y por eso se construyó el Capitolio de forma tal que estuvieran

[193] Esta es una verdad que se afirma en todos los tonos en las obras del Hiponense.

también dentro estas tres tan obscuras representaciones, que apenas los hombres más sabios las descubrían. En manera alguna despreciara Júpiter a la Felicidad, como él fue despreciado por Marte, Término y Juventas. Pero aun éstos, que no cedieron a Júpiter, sin duda cedieran a la Felicidad, que les había dado por rey a Júpiter. Y si no cedieran, no lo hicieron por despreciarla, sino porque preferían ser desconocidos en caso de la Felicidad a brillar sin ella en sus propios lugares.

4. Constituida así la diosa Felicidad en un lugar tan capaz, y tan eminente, aprendieran dónde habían de pedir el auxilio para todo buen voto. Y así, por inspiración de ella, abandonarían esta multitud superflua de dioses, tributarían culto a sola la Felicidad, a ella sola elevarían sus ruegos y frecuentarían únicamente su templo los ciudadanos que quisieran ser felices, entre los que no habría nadie que no quisiera, y de este modo demandarían de ella lo que pedían a todos. ¿Quién que quiera recibir algo de un dios no quiere la felicidad o lo que estima pertinente a la felicidad? Por tanto, si la felicidad tiene en su poder estar con quien quiera, y lo tiene si es diosa, ¿qué necesidad hay de pedir a otro dios la felicidad que puedes obtener de ella misma! Debieron, pues, honrar a esta diosa sobre los demás dioses, aun con la majestad del lugar.

Según se lee en ellos, los antiguos romanos rindieron más culto a un tal Sumano[194], a quien atribuían los rayos nocturnos, que a Júpiter, a quien pertenecían los rayos diurnos. Pero, después que se construyó a Júpiter un soberbio y sublime templo, confluyó a él por la magnificencia del edificio la multitud en tal escala, que apenas se encuentra quien recuerde haber leído el nombre de Sumano, que ya no puede oír. **Y si la felicidad no es diosa, porque**, y ésta es la verdad, **es don de Dios, búsquese aquel Dios que puede darla y abandónese este dañino tropel de falsos dioses**, adorado por la vana grey de los hombres insensatos, que hacen dioses a los dones de Dios y que con obstinada y soberbia voluntad ofenden al mismo cuyos son esos dones. De este modo no puede carecer de infelicidad el que adora a la felicidad como a diosa y abandona a Dios, dador de la felicidad, como no puede carecer de hambre el que lame un pan pintado y no lo pide al hombre que realmente lo tiene[195].

---

194 Sobrenombre que se daba a Plutón, como supremo dios de los Manes. Se atribuían a este dios los rayos de las tempestades nocturnas, como a Júpiter los de las diurnas.

195 La imagen es realista. Excede los límites de la imaginación ordinaria. Los hombres a la caza de hermosuras creadas y de felicidad caduca se asemejan un poco a este loco aquí descrito, que, en lugar de pedir el pan a quien lo tiene, se dedica a la-

CAPÍTULO XXIV

Por qué razón defienden los paganos el adorar como dioses a los dones de Dios

Pláceme ponderar sus razones. Dicen: ¿Es creíble que nuestros mayores fueran tan necios que no supieran que éstos eran dones divinos, no dioses? Pero, como sabían que tales cosas no se concedían a nadie sino por mano de algún dios, y no daban con los nombres de estos dioses, imponían a los dioses los nombres de las cosas que sentían les daban ellos. Así inventaron algunos vocablos como Belona, tomado de *bello* y no *bellum;* como Cunina, de *cunis,* y no *cuna;* como Pomona, de *pomis,* y no *pomum;* como Segecia, de *segetibus,* y no *segetem;* como de *bubus,* Bubona, y no *bobem*[196]. O también, sin violentar para nada el vocablo, con el nombre de las cosas mismas; así, Pecunia se llamó a la diosa de la pecunia; pero no consideraron a la pecunia absolutamente como diosa; así Virtud, a la que da virtud; Honor, al que da el honor; Concordia, a la que da la concordia; Victoria, a la que da la victoria. De igual modo dicen cuando se llama diosa a la Felicidad: no se atiende a lo que da, sino al numen que da la felicidad.

CAPÍTULO XXV

Del solo Dios a quien se debe culto, el cual, aunque se ignore su nombre, con todo, se siente ser dador de la felicidad

Dándonos esta razón, tal vez, con mucha mayor facilidad, intimaremos lo que intentamos a aquellos cuyo corazón no esté demasiado endurecido. Si la humana flaqueza sintió que la felicidad no puede darla sino algún Dios, si este sentimiento animó a los hombres, que adoraban tantos

---

mer uno pintado. Esto les pasaba a los romanos, que adoraban por diosa a la Felicidad y no la pedían a Dios, que era el único que la podía dar.

196 Todos estos nombres de invención puramente humana se adaptan a las necesidades de cada individuo. A cada suceso, a cada movimiento, a cada acción, se le ha constituido un numen divino, que despersonaliza al hombre, porque no le resta nada que hacer. Todo lo hacen los dioses, y para ellos había de inventarse nombre apropiado.

dioses, entre los cuales se contaba su mismo rey, Júpiter, y porque ignoraban el nombre del que daba la felicidad, por eso quisieron llamarle con el nombre de la cosa que creían que él les daba, se concluye que estaban en el convencimiento de que ni Júpiter mismo, a quien ya adoraban, podía dar la felicidad, sino sólo Aquel que bajo el nombre de Felicidad pensaban que debía adorarse. No dudo yo en confirmar su creencia de que la felicidad la daba un cierto Dios, a quien desconocían. Busquen este Dios, adórenlo y basta. Rechacen esta tumultuosa tropa de demonios; no baste este Dios a quien no basta su don. No le baste, digo, el Dios dador de la felicidad, para adorarle, a quien mi basta la felicidad para recibirla. Empero, a quien le baste (y el hombre no tiene más que desearla para recibirla), sirva al Dios único dador de la felicidad. No es el llamado Júpiter, porque, si le reconocieran dador de la felicidad, ciertamente que no buscaran, con el nombre de Felicidad, otro u otra que la diere ni opinaran que cumple adorar a Júpiter con tamaños ultrajes. A éste se le llama adúltero de mujeres ajenas, y se dice de él que es impúdico, amador y robador del hermoso efebo[197].

CAPÍTULO XXVI

Los juegos escénicos y la celebración exigida por los dioses a sus adoradores

«Pero fingía esto Homero, dice Tulio, y transfería lo humano a los dioses, mas quisiera que trasladara lo divino a nosotros.» Merecidamente desagrada a hombre tan sensato el poeta inventor de crímenes divinos. ¿Por qué los más sabios en sus escritos colocan entre las cosas divinas los juegos escénicos, en los que se relatan, se cantan, se representan y se exhiben estas ruindades en honor de los dioses? Aquí elevará su voz Cicerón, no contra las ficciones de los poetas, sino contra las costumbres de los antepasados. ¿Por ventura no exclamarán también ellos: Qué hicimos nosotros? Los dioses nos instaron a que hiciéramos esto en su honor, nos lo ordenaron con crueldad y nos pronosticaron calamidades sin cuento de no hacerlo; mas, porque nos descuidamos, nos vengaron severísimamente: y porque luego se llevó a efecto lo omitido, se mostraron aplacados. Entre sus virtudes y hechos maravillosos se menciona lo siguiente: Se dijo en

[197] Alude a Ganímedes. Este joven troyano, de rara hermosura, prendió en Júpiter y quedó prendado de él. Su hermosura le cautivó y le arrebató al cielo, a la región de los dioses, y allí le destinó a servirle la copa.

sueños a Tilo Latinio, rústico padre de familias, romano, que anunciara en el senado la instauración de los juegos escénicos, porque, el primer día, un criminal había sido conducido al suplicio en presencia del pueblo. ¡Triste mandato que desplació a los dioses, ávidos a la hilaridad de los juegos! Al día siguiente, no atreviéndose a hacer lo mandado, se lo tornaron a mandar la segunda noche con más severidad. Y perdió un hijo porque no lo hizo. La tercera noche se dijo al hombre que le amagaba una pena mayor si no lo hacía. Con todo, por su timidez, cayó en una enfermedad horrible y peligrosa. Y entonces, aconsejado por sus amigos, condujo el asunto al magistrado y fue llevado en litera al senado. Expuesto el sueño y recibida al instante salud, retornó sano por sus propios pies. El senado, estupefacto de tan grande milagro, mandó que se renovaran los juegos con un presupuesto cuadruplicado de dinero. ¿Quién que esté en sus quince no advierte que los hombres sujetos, a los malignos demonios, de cuya dominación no los libra sino la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor, se vieron forzados a exhibir a tales dioses esto que, ponderado juiciosamente, puede ser considerado como torpeza? Es cierto que las bellaquerías poéticas sobre los dioses menudeaban en aquellos juegos por mandato del senado. En aquellos juegos, los más torpes histriones cantaban, representaban y deleitaban a Júpiter, corruptor de la pudicicia. Si era ficción, él se enojara; y si se deleitaba en sus bellaquerías, aun fingidas, ¿cómo se le tributaría culto si no sirviera al demonio? ¿Es posible que fundara, dilatara y mantuviera el Imperio romano éste, más vil que cualquier romano, a quien desplacían tales ruindades? ¿Daría la felicidad éste, que tan infelizmente era adorado, y si no se le adoraba así, se airaba más felizmente aún?

CAPÍTULO XXVII

Tres géneros de dioses objeto de las disputas del pontífice Escévola

Se cuenta en los libros que el doctísimo pontífice Escévola discutió sobre tres géneros tradicionales de Dios: uno, de los poetas; otro, de los filósofos, y el tercero, de los príncipes de la ciudad. El primer género dice que es nugatorio, porque se fingen en él muchas cosas indignas de los dioses; el segundo, que no conviene a las ciudades, porque contiene algunas superfluidades y cosas cuyo conocimiento perjudicaría a los pueblos. Sobre las superfluidades no se presenta gran problema, pues suelen decir los

jurisperitos: «Lo superfluo no daña». Y ¿qué cosas son esas que, proferidas, dañan a la multitud? Estas, dice: que no son dioses Hércules, Esculapio, Castor y Pólux, porque enseñan los sabios que fueron hombres y que corrieron el riesgo de la condición humana. ¿Qué es lo otro? Que no tengan las ciudades verdaderas estatuas de los que son dioses y que el verdadero Dios no tiene ni sexo, ni edad, ni miembros definidos de cuerpo. Esto no quiere el pontífice que lo sepan los pueblos, porque no cree que sea falso. Estima, pues, conveniente que las ciudades se engañen en lo tocante a religión.

Varrón mismo no duda en afirmar lo propio en los libros *Sobre las cosas divinas.* ¡Bonita religión! Acude a ella el enfermo para verse libre y busca una verdad que le libere, y creen conveniente que se engañe. Cierto que no se silencia en los mismos escritos por qué Escévola rechaza el género poético de los dioses, a saber, porque deforman los dioses hasta el punto de que no son ni comparables con los hombres buenos, puesto que halla a uno ladrón, a otro adúltero. Asimismo, a este tenor, los hacen decir y obrar contra su naturaleza torpe y neciamente. Tres dioses, dicen, contendieron entre sí sobre quién llevaría el premio de belleza, y dos de ellos, vencidos por Venus, destruyeron a Troya. Convierten a Júpiter en buey o en cisne para dormir con alguna; casan las diosas con los hombres, y Saturno devora los hijos. En una palabra, no puede fingirse nada admirable y vicioso que no tenga allí cabida y sea muy ajeno a la naturaleza de los dioses.

¡Oh Escévola, pontífice máximo, quita los juegos si puedes! Da orden a los pueblos de que no ofrenden tales honores a dioses inmortales en los lugares en que gusten de admirar bellaquerías de los dioses y en los que les plazca imitar cuanto les fuere posible. Vosotros, vosotros, pontífices, importasteis esto. Rogad a esos dioses, movidos por los cuales lo ordenasteis, que no manden exhibir en su honor tales ruindades. Y si éstas son malas y, por tanto, en modo alguno creíbles en la majestad de los dioses, mayor es el baldón de los dioses, de quienes impunemente se fingen. Pero no te escuchan. son demonios, enseñan maldades, se gozan en las torpezas, no sólo no achacan esto a injuria, si de ellos se finge, sino que les es imposible sufrirla si no se representan en sus festividades. Así, pues, si enviscas contra éstos a Júpiter precisamente porque se actúan en las tablas sus muchas bellaquerías, ¿por ventura, aun cuando llaméis Júpiter al Dios que rige y administra todo este mundo, por el mero hecho de juzgarle digno de culto con éstos y de confesar que es su rey, no le irrogáis la mayor de las injurias?

CAPÍTULO XXVIII

¿Tuvo alguna influencia el culto de los dioses en la consecución y dilatación del imperio humano?

De ningún modo semejantes dioses, que se aplacan, o por mejor decir, se incriminan con honores tales, que es mayor culpa el holgarse de los falsos que el decir sus verdades, pudieran engrandecer y conservar el Imperio romano. Si pudieran esto, antes harían partícipes a los griegos de don tan soberano, porque les rindieron culto más honorable y dignamente en estas cosas divinas, esto es, en los juegos escénicos, cuando no se substrajeron de las dentelladas de los poetas, que parecían desgarrar a los dioses, dándoles licencia para maltratar a los hombres que quisieran, y no tuvieron por torpes a los histriones, antes les consideraban dignos de eximios honores. De igual modo que los romanos pudieron tener la moneda de oro sin tributar culto al dios Aurino, de ese mismo pudieron tener la de plata y la de cobre sin adorar a Argentino ni a su padre Esculano. Y así todo lo demás, que cansa el destejerlo. Ahí, pues, contra la voluntad del Dios verdadero, en manera alguna les fue posible poseer el reino. Y si ignoraran y desdeñaran esa turba de dioses falsos y conocieran al Unico y le adoraran con fe sincera y con buenas costumbres, gozaran aquí de un reino tanto mejor, cuanto mayor fuera, y después de éste conquistaran el reino eterno, bien lo tuvieran en esta vida, bien no lo tuvieran.

CAPÍTULO XXIX

Falsedad del augurio que pareció ser índice de la fortaleza y estabilidad del Imperio romano

¿Qué significa aquel dicho, bellísimo augurio, por cierto, del que hace poco hice mención, a saber, que Marte y Término y Juventas no quisieran ceder su lugar a Júpiter, rey de los dioses?

De esta suerte, dicen, se significó que la gente marcial esto es, la romana, a nadie había de ceder el lugar que ocupaba, y que nadie cambiaría los términos romanos por respeto al dios Término, y que la juventud romana no se había de ceder a nadie por honor a la diosa Juventas. Vean en qué concepto tenían a este rey de los dioses y dador de su reino, pues que

le ponían en pro del adversario esos agüeros, a quien no ceder era decoroso. Si estas cosas son verdaderas, no tienen en absoluto por qué temer. No hubieran de confesar que los dioses que no quisieron ceder a Júpiter, cedieron a Cristo, porque, salvos los confines del Imperio, pudieron ceder a Cristo tanto sus moradas como el corazón de los creyentes. Pero antes de que Cristo viniera en carne, antes, en fin, de que escribieran estos datos que extractamos de sus libros, y después de hecho aquel auspicio en el reino de Tarquinio, el Imperio romano se vio algunas veces en la precisión de disolverse, esto es, de darse a la fuga. Esto probó ser falso el agüero de que Juventas no cediera a Júpiter, y de que la gente de Marte, venciendo e irrumpiendo los galos, era quebrantada en la propia ciudad, y los términos del Imperio, pasando muchas ciudades al bando de Aníbal, se vieron angustiosamente estrechados. Así se esfumó la pulcritud de los augurios y quedó contra Júpiter la testarudez, no de los dioses, sino de los demonios. Una cosa es no haber cedido y otra es haber vuelto a donde habías cedido.

Aunque también más tarde, en las regiones orientales, los límites del Imperio romano sufrieron una modificación por voluntad de Adriano. El concedió al imperio de los persas tres nobles provincias, Armenia, Mesopotamia y Asiria. Esto parece probar que el dios Término, defensor, según ellos, de los límites romanos, y que por aquel admirabilísimo augurio no había cedido su lugar a Júpiter, temió más a Adriano, rey de los hombres, que a Júpiter, rey de los dioses. Más tarde, recobradas de nuevo las susodichas provincias, casi en nuestros días, retrocedió el término. Esto sucedió cuando Juliano, dado a los oráculos de aquellos dioses, con descomedida osadía manda prender fuego a las naves que llevaban los víveres, y el ejército, privado de ellos y herido luego de muerte por el enemigo, se vio reducido a tal escasez, que nadie escapara de allí a las acometidas que los enemigos hacían al soldado, desconcertado por la muerte de su general, de no haber fijado allí por convenio de paz los límites del Imperio, límites que aun hoy perduran, no ciertamente con tanta mengua a que se había allanado Adriano, pero sí marcados por medio de un acuerdo. Con vano augurio no cedió el dios Término a Júpiter, y cedió a la voluntad de Adriano, se rindió a la temeridad de Juliano y a la necesidad de Joviano. Advirtieron esto los más inteligentes y graves romanos, pero era poco su valer contra la costumbre de una ciudad que se había obligado a tan demoníacos ritos. Porque también ellos, aunque sentían que eran vanidades, pensaban que debía exhibirse el culto religioso que se debe a Dios, a la naturaleza de las cosas constituidas bajo el régimen y el imperio del único y verdadero Dios; *sirviendo*, como dice el Apóstol, *a la criatura más bien que al Creador, que es bendito para siempre.* Era necesario el auxilio del Dios verdadero,

que envía hombres santos y verdaderamente piadosos, que, muriendo por la verdadera religión, hacen desaparecer las falsas de entre los vivientes.

CAPÍTULO XXX

Qué cosas confiesan sentir de los dioses gentiles sus adoradores

Cicerón, augur, se burla de los augurios y zahiere a los hombres que enderezan los caminos de su vida por las voces de los cuervos y de la corneja. Pero este académico, que sostiene que todas las cosas son inciertas[198], no es digno de autoridad en esta materia. En el libro segundo de la *Naturaleza de los dioses* hace intervenir en la discusión a Q. Lucilio Balbo, e insertando él las supersticiones físicas y filosóficas por la naturaleza misma de las cosas, se indigna contra la institución de los simulacros y contra las opiniones fabulosas, hablando de este modo: «¿Os dais cuenta que, de los descubrimientos buenos y útiles de las cosas físicas, la razón ha sido arrastrada a dioses comendaticios y fingidos? Este hecho produjo falsas opiniones, turbulentos errores y supersticiones casi arcaicas. Y nos son conocidas las figuras de los dioses, sus edades, su vestido y ornato, y, amén de esto, sus sexos, casamientos, parentescos y todo lo demás. Se les reduce a semejarse a la humana imbecilidad. Se les pinta también con perturbaciones anímicas, puesto que sobre nosotros caen los apetitos de los dioses, sus enfermedades e iracundias, ni carecieron (como refieren las fábulas) de guerras y disensiones. Y esto no sólo como cuando en Homero, unos dioses por una parte y otros por otra, defendían dos ejércitos contrarios, sino también cuando libraron sus propias batallas contra los Titanes o gigantes». Se cuentan y se creen estas cosas con necedad suma, y están llenas de vanidad y de estúpida ligereza. En el comedio, he aquí lo que piensan quienes defienden los dioses de los gentiles. A continuación, en diciendo que esto pertenece a la superstición y a la religión, lo que él parece enseñar según los estoicos, dice: «No sólo los filósofos, sino también nuestros mayores, separaron la superstición de la religión, porque a los que elevaban diariamente sus súplicas y sacrificaban para que sus hijos sobrevivieran, los lla-

[198] Cicerón es considerado como académico. Agustín conocía bien su pensamiento desde aquel escrito que cayó en sus manos, el *Hortensia,* que le hizo virar hacia la sabiduría. Repetidas veces le cita a través de sus escritos y le encomia en su elocuencia, aunque, como cuando prueba la concordia entre la presciencia divina y la libertad humana, le refuta con maravillosa elegancia (*De civ. Dei* V 9,1-4).

maron supersticiosos». ¿Quién no comprende que su intento es encomiar la religión en sus mayores, al paso que teme la costumbre de la ciudad, y que su anhelo es poner una línea divisoria entre la religión V la superstición, pero no encuentra posibilidad? Si los antepasados llamaron supersticiosos a los que cotidianamente suplicaban y sacrificaban, ¿son por ventura supersticiosos también los institutores (reprendidos por él) de los diversos simulacros de los dioses, diferenciados únicamente por la edad y por el ropaje, por sus sexos, por sus casamientos y parentescos? Al tachar esto de superstición, sin duda, tacha también de culpa a los antepasados institutores y adoradores de tantos simulacros y se incluye a sí mismo, que, por más que se afana por verse libre de ello valiéndose de la elocuencia, tenía necesidad de venerarlos. Y esto que suena tan elegante en el discurso, no osará decirlo en voz baja en su alocución al pueblo.

Nosotros, los cristianos, demos gracias al Señor Dios nuestro, no al cielo y a la tierra, como se imagina éste, sino al Hacedor del cielo y de la tierra, que dio en tierra con estas supersticiones, zaheridas apenas con balbuceos por Balbo, y las allanó en la libre servidumbre de los suyos por la altísima humildad de Cristo, por la predicación de sus apóstoles, por la fe de los mártires, que viven con la verdad y mueren por la verdad. Y las derrocó no sólo de los corazones religiosos, sino también de los templos supersticiosos.

CAPÍTULO XXXI

Opiniones de Varrón, que, rechazando la creencia popular, aunque no llegara al conocimiento del Dios verdadero, con todo, pensó debía rendirse culto a un solo Dios

1. ¿Qué? El mismo que sentimos haya colocado entre las cosas divinas los juegos escénicos, aunque no por propia iniciativa, cuando exhorta en diversos pasajes al culto de los dioses, ¿no confiesa que no está de acuerdo con su propio criterio lo quo refiere de la institución hecha por la ciudad romana? Y lo hace en forma tal, que no vacila en afirmar que, si constituyera una nueva ciudad, consagrara sus dioses y sus nombres con más tino, según la fórmula de su naturaleza. Pero, porque estaba en vigencia esto en el antiguo pueblo, dice que debe conservar la historia de los nombres y sobrenombres recibida de los antepasados, tal como se la han transmitido, y que éste es el fin que persigue al escribir e investigar que el

vulgo quiera más rendirles culto que desdeñarlos. Con estas palabras da a entender suficientemente este agudísimo ingenio que no manifiesta todo lo que sólo él despreciaba, sino también lo que, según la opinión del vulgo, sería despreciable si no lo callara. Esto inducirá a creer que son apreciaciones mías. Fuera así de no evidenciar lo contrario otro lugar donde él mismo dice, hablando de las religiones, que hay muchas cosas verdaderas que no sólo es útil que el vulgo no las sepa, sino que también, aunque fueran falsas, conviene que las estime de otro modo.

Esta es la razón, añade, que movió a los griegos a ocultar tras el silencio y las paredes sus consagraciones[199] y sus misterios. Aquí, es cierto, descubrió todo el consejo de sabihondos que rige las ciudades y los pueblos. Empero, los malignos demonios se deleitan de modos maravillosos y poseen a la vez a engañadores y a engañados, y de su tiranía sólo libra la gracia de Dios por nuestro Señor Jesucristo.

2. Este mismo autor, tan profundo y tan sabio, dice que es de parecer que sólo comprenderán qué es Dios quienes creyeron que es el alma gobernadora del mundo, con movimiento y razón. Por ende, aun cuando no estaba en posesión de la verdad, porque el Dios verdadero no es el alma, sino el Creador y Hacedor del alma, con todo, si pudiera desligarse de los prejuicios de la costumbre, confesara y aconsejara el culto de un Dios único que gobierna el mundo con movimiento y razón. Sólo queda pendiente entre él y nosotros la cuestión de que él decía que Dios es un alma, y no más bien Creador del alma. Dice, además, que los antiguos romanos vivieron más de ciento sesenta años rindiendo culto a los dioses sin simulacro. Y añade: «Si esta usanza perdurase, el culto de los dioses fuera más casto». Aduce, entre otras pruebas de su sentencia, al pueblo judío, y no duda en rematar aquel pasaje afirmando que los primeros que dieron a los pueblos las estatuas de los dioses, quitaron a las ciudades el miedo y aumentaron su error, en la cuerda persuasión de que es más posible y más fácil el desdeñar a los dioses en la estolidez de sus simulacros. Y al no decir *enseñaron error,* sino lo *aumentaron,* quiere, sin duda, dar a entender que también sin los simulacros había error. Por lo cual, cuando dice que sólo aquellos que creen a Dios alma gobernadora del mundo, comprenderán qué es, y estima que, sin imágenes, la religión será más pura, ¿quién no ve cuánto se acerca a la verdad? Si pudiera algo contra la arcaicidad de un error tan enraizado, sin duda juzgaría que debía adorarse a un solo Dios por quien

---

[199] *Teletas* se llama a las ceremonias y consagraciones que se usan en las solemnidades de los dioses. La palabra es griega y manifiesta la iniciación en los misterios de dioses por medio de las purificaciones consecratorias.

cree se gobierna el mundo, y adorarle sin imagen. Y, al hallarse tan cerca, quizá con facilidad cayera en la cuenta de que el alma es mutable y sintiera que el Dios verdadero, creador del alma misma, es una naturaleza inconmutable[200]. Siendo ello así, cualesquiera sean los ludibrios de la pluralidad de Dios escritos por esos hombres, es cierto que se vieron obligados a confesarlos por oculta voluntad de Dios, más que por afán de convencer. Si nosotros citamos algunos testimonios de ellos, los aducimos precisamente para rebatir a los que quieren reparar en la grande y tiránica dominación de los demonios, de la que nos libra el singular sacrificio de tan sagrada sangre derramada y el don del Espíritu concedido.

CAPÍTULO XXXII

So color de qué interés quisieron los jefes de los gentiles que entre los pueblos a ellos sujetos se mantuvieran las falsas religiones

Nota además que, en lo tocante a las generaciones de los dioses, los pueblos se inclinaron más a los poetas que a los filósofos, y que ésta es la razón de que sus mayores, esto es, los antiguos romanos, admitieran el sexo y las generaciones y los unieran en casamiento. En realidad, esto no parece tener otro móvil que el negocio de los hombres prudentes y sabios en engañar al pueblo en las religiones, y en ellas no sólo rendir culto, sino también imitar a los demonios, cuya máxima apetencia es nuestra seducción. Así como los demonios no pueden poseer sino a aquellos que han engañado con falacia, así también los hombres jefes, no ciertamente justos, sino los semejantes a los demonios, aconsejaban a los pueblos con el nombre de religión verdadera aquello que conocían era vanidad, ligándoles de esta suerte más estrechamente a la sociedad civil y haciéndolos juguetes suyos. ¿Quién, feble e ignorante, esquivará como falaces tanto a los jefes de la ciudad como a los demonios?

---

[200] Dios es inconmutable, porque verdaderamente es. Esta verdad está harto repetida en San Agustín.

CAPÍTULO XXXIII

La ordenación de la permanencia de los reyes pende de los juicios y del poder del verdadero Dios

Este Dios, autor y dador de la felicidad, porque sólo El es el verdadero Dios, sólo El distribuye los reinos terrenos a los buenos y a los malos. Y esto lo hace no temeraria, ni fortuitamente, ya que es Dios, no fortuna, sino según un orden de cosas y de tiempo, oculto para nosotros y conocidísimo para El. A este orden de tiempo sirve, no sujeto a él, sino que lo rige como señor y como moderador lo dispone[201]. La felicidad, empero, no la da más que a los buenos. Esta pueden no poseerla y tenerla los que le sirven y pueden también carecer de ella los que reinan. Pero será plena en aquella vida donde nadie será ya siervo. Y, por eso, da los reinos terrenos a los buenos y a los malos, porque es de temer que sus servidores, párvulos aún en el aprovechamiento del espíritu, deseen de El estos dones, como, algo de gran valor. Este es el misterio del Antiguo Testamento, donde latía el Nuevo. Allí se prometían y daban bienes terrenos, pero los espirituales de entonces entendían y predicaban, aunque aún no abiertamente, que aquellos bienes temporales eran figura de la eternidad y en qué dones de Dios se hallaba la verdadera felicidad[202].

CAPÍTULO XXXIV

El reino de los judíos fue instituido y conservado por el único y verdadero Dios mientras permanecieron en la verdadera religión

Amén de esto, para dar a conocer que también los bienes terrenos, única aspiración de los que no saben pensar cosas mejores, están bajo el poder del único Dios, y no bajo el de muchos y falsos, a quienes creían los romanos que debían rendirles culto, multiplicó prodigiosamente su pueblo

---

[201] Este mismo pensamiento se expone en los *Soliloquios* (I l,2s.) y, sobre todo, en el libro *De ordine.*

[202] La profética historia está llegando a su culminación. El cristocentrismo aparece ahora con claridad deslumbrante. Todo el antiguo Testamento era una sombra, una figura vaga de lo que había de suceder en el Nuevo. Los bienes terrenos significaban los espirituales que en la nueva economía se habían de dar.

en Egipto y lo sacó de allí por medios maravillosos. Aquellas mujeres no invocaron a Lucina cuando libró a sus criaturas, para multiplicar y hacer crecer extraordinariamente el pueblo, de las manos de los egipcios que las perseguían y querían dar muerte a todas ellas. El las conservó. Mamaron sin la diosa Rumina, y sin la diosa Cunina estuvieron en la cuna. Sin Educa y Potina tomaron alimento y bebida. Se educaron sin tantos dioses pueriles, se casaron sin dioses conyugales y se unieron a sus mujeres sin el culto a Príapo. Sin invocar a Neptuno, les dió paso franco el mar dividiéndose y sepultando a los enemigos que los perseguían, juntándose sus aguas. No consagraron diosa alguna Mannia cuando tomaron maná del cielo, ni cuando sedientos, herida la roca, brotó agua, adoraron a Ninfas ni a Linfas. Hicieron guerras sin las locas ceremonias de Marte y de Belona. Y si es verdad que no vencieron sin la victoria, sin embargo, no la tuvieron por diosa, sino por don de su Dios. Recibieron mucho más felizmente del único y verdadero Dios mieses sin Segecia, bueyes sin Bubona. miel sin Melona, manzanas sin Pomona, y todo por cuanto se imaginaron los romanos convenía suplicar a tan grande turba de falsos dioses. Y si no pecaran contra El con impía curiosidad, cediendo a la seducción de las artes mágicas, y declinaran a dioses extraños y a ídolos, y últimamente matando a Cristo, permanecieran en el mismo reino, si no más espacioso, sí más feliz. Y el que ahora estén dispersos por casi todo el orbe y entre todas las gentes, es providencia de aquel único verdadero Dios, para que sus libros sean como documento fehaciente de que esto estaba ya profetizado mucho antes. Esto de que se destruirían ahora por todas las partes los simulacros de los falsos dioses, sus altares, bosques y templos; se prohibirían sus misterios, porque no fuera que tal vez, por leerse en los nuestros, se creyera que fuera invención nuestra. En el libro siguiente se evidenciará más. Pongamos aquí fin a la prolijidad de éste[203].

[203] San Agustín intentaba probar con las palabras de Hermes Trismegisto que no solamente es la Escritura la que anunciaba la demolición y el derrocamiento de los simulacros de los paganos, sino también las letras profanas. La razón que aduce es muy humana. Si solamente fueran nuestras Escrituras las que prenuncian esto, no las creerían, porque serían parte interesada. Por eso se afanaba por probar la autenticidad de las palabras citadas en confirmación de la Escritura

LIBRO V

Al principio trata de la obligación de rechazar la opinión del fatalismo, porque no existan en adelante quienes quieran atribuir a la fatalidad las fuerzas y el incremento del Imperio romano, cosa que, como se probó bien en el libro anterior, no puede asignarse a los dioses falsos. De aquí, declinando la cuestión a la presciencia de Dios, demuestra que el libre albedrío de nuestra voluntad no queda suprimido por ella. A continuación, habla de las costumbres antiguas de los romanos, y de por qué merecimientos de ellos, o por qué juicio de Dios acaeció que para aumentar su imperio les secundara el Dios verdadero, a quien no adoraban. Y, por fin, enseña en qué debe ponerse la felicidad verdadera de los emperadores cristianos.

Prólogo

Consta que el colmo de todas las cosas que deben desearse es la felicidad, que no es diosa, sino don de Dios, y que, por tanto, no debe ser adorado por los hombres dios alguno, de no ser el que pueda hacerles felices. De donde se sigue que, si aquélla fuera diosa, sólo a ella se diría, y con razón, qué cumplía adorarla. Según esto, hora es ya de que veamos por qué razón Dios, capaz de dar aquellos bienes que pueden poseer aun los no buenos, y por esto aún no felices, quiso que fuera tan grande y duradero el Imperio romano. Por qué esto no lo hizo aquella turba de falsos dioses que

adoraban, lo hemos dicho ya, y donde nos pareciere oportuno lo repetiremos.

CAPÍTULO I

La causa del Imperio romano y la de todos los reinos ni es fortuita ni consiste en la posición de las estrellas

La causa de la grandeza del Imperio romano ni es fortuita ni fatal, según la sentencia u opinión de aquellos que dicen que es fortuito lo que o no tiene causa o, si la tiene, no procede de algún orden razonable, y que es fatal lo que sucede por necesidad de cierto orden al margen de la voluntad de Dios y de los hombres[204]. Indudablemente, la divina Providencia constituye los reinos humanos[205]. Si alguien atribuye esto a la fatalidad precisamente, porque da ese nombre a la voluntad de Dios o a su potencia, retenga la sentencia y corrija el vocabulario. ¿Por qué no dice primero lo que después ha de responder a quien le preguntare a qué llama fatalidad? Porque los hombres, al oír esto, según el modo corriente de hablar, no entienden sino la posición de los astros, cual se halla cuando uno nace o es concebido. Y esto, unos lo enajenan de la voluntad de Dios y otros afirman que depende de ella.

Mas los que opinan que los astros, sin la voluntad de Dios, determinan nuestras acciones, los bienes que tendremos o los males que padeceremos, deben ser repelidos de los oídos de todos, no sólo de los de aquellos que profesan la religión verdadera sino también de los de quienes quieren ser adoradores de cualesquiera dioses, aunque sean falsos. ¿A qué conduce

---

[204] San Agustín enuncia la tesis que va a demostrar en este libro: la dilatación y expansión del Imperio romano no se deben ni a una causa fortuita ni a una causa fatal. El hado va a ser desbaratado en este libro con todas sus consecuencias. Para ello, primero, como buen dialéctico, define lo que comúnmente se entiende por causa fatal y por causa fortuita. Es Cicerón mismo, en el libro *De divinatione*, quien dice que no faltaban quienes atribuían la grandeza del Imperio a alguna de estas causas. Agustín sale al paso a todos y les hace retroceder.

[205] La parte positiva de la tesis se enuncia así: La divina Providencia constituye todos los reinos humanos. Esto excluye la parte negativa, a que hicimos referencia en la nota anterior. Este es el más sabio de los principios que se han establecido para el gobierno providencial de los imperios, además de ser el más conforme con las Escrituras. La mente providencialista de Agustín se refleja en él.

esta opinión sino a no adorar o a suprimir en absoluto el culto a un Dios? Contra éstos no va dirigido nuestro discurso al presente, sino contra aquellos que, por defender a sus pretendidos dioses, se oponen a la religión cristiana. Aquellos, empero, que hacen depender de la voluntad de Dios la posición de las estrellas, que determinan en cierto modo cuál sea cada cual y qué bien le provenga o qué mal le suceda, si creen que las estrellas tienen este poder, recibido del sumo poder de Aquél, de tal suerte que decreten voluntariamente estas cosas, hacen una gran injuria al cielo. La razón es que piensan que en su ilustrísimo cortejo, por así decirlo, y esplendidísima corte, se decretan los crímenes que cumple cometer, crímenes que, si los decretara una ciudad terrena, debía ser destruida por decisión unánime del género humano. Por otra parte, si se admite la necesidad celeste, ¿qué juicio le queda a Dios sobre las acciones de los hombres, siendo El el Señor de los astros y de los hombres? Y si no dicen que las estrellas, una vez recibido el poder del Dios sumo, decretan estas cosas a su antojo, sino que, al ejecutar tales necesidades, cumplen en todo los mandatos de El, ¿es posible que deba sentirse de Dios lo que pareció indignísimo sentir de la voluntad de las estrellas? Y si dicen que las estrellas, más bien que hacerlo, lo significan, de forma que su colocación sea como una locución que predice lo por venir y no lo hace (sentencia esta de hombres no de mediano saber), respondo que no suelen hablar así los matemáticos[206]. Ellos no dicen, por ejemplo: Marte, puesto de este modo, significa al homicida; sino: Hace al homicida. Sin embargo, para convenir en que no hablan como debieran y que es necesario que tomen de los filósofos la regla del lenguaje para pronosticar las cosas que juzgan encontrar en la posición de los astros, ¿qué sucede, cosa que no han logrado nunca explicar, para que en la vida de los mellizos, en sus acciones, en su destino, en sus profesiones, y antes, en sus honores y demás cosas que atañen a la vida humana, y aun en la misma muerte, haya tanta diferencia? A veces son más semejantes a ellos en lo concerniente a esto muchos extraños que los mismos mellizos entre sí, separados al nacer por un cortísimo espacio de tiempo, y en la concepción engendrados por un mismo acto carnal y en el mismo momento[207].

---

206 En su florida juventud, el estudiante de Cartago se había dado también a la astrología, y ahora podía hablar con conocimiento de causa. Desprecia esta sentencia de autores no de mediano ingenio; sin duda se refiere a Orígenes, quien interpreta en este sentido aquellas palabras del Génesis: *Et sint in signa, et tempora et dies et annos.*

207 La prueba de la tesis está en marcha. El argumento de experiencia puede verse a cada paso, para negar la influencia de la constitución estelar en que cada uno nace o es concebido. El argumento se toma de dos mellizos. La prueba es irrecusable, y que-

CAPÍTULO II

Semejante y desemejante salud de los mielgos

Cicerón dice que el ilustrísimo médico Hipócrates dejó escrito que, habiéndose declarado una enfermedad a la vez en dos hermanos y agravándose y aliviándose al mismo tiempo, sospechó que eran gemelos. Y Posidonio[208], estoico, muy dado a la astrología, solía afirmar que nacieron y fueron concebidos en una misma posición de los astros, de tal suerte que lo que el médico creía pertenecer a una muy semejante complexión de alma, el filósofo astrólogo lo achacaba a la fuerza, a la constitución de los astros que existía al tiempo de ser concebidos y de nacer. En este punto es mucho más aceptable y más creíble la conjetura de la medicina, porque los padres, según su constitución corporal, al paso que tenían el acto carnal, pudieron afectar los principios de la generación de tal forma que, desarrollados en el vientre de la madre los primeros incrementos, nacieran de complexión análoga. Luego, alimentados en una misma casa y con los mismos alimentos, cuando el aire y el ambiente local y las aguas ejercen gran influjo, según lo atestigua la medicina, para una buena o mala disposición del cuerpo, y también acostumbrados a unos mismos ejercicios, tuvieran cuerpos semejantes, que estarían propensos a una enfermedad similar al mismo tiempo y por las mismas causas[209]. Querer aducir, para explicar esta parilidad de propensiones, la posición del cielo y de los astros que hubo cuando fueron concebidos o nacieron, siendo posible que sean concebidos y nazcan muchos de diferentes especies, de diversos caracteres y destinos, a un mismo tiempo, en la misma tierra y en la misma región, sujeta a un mismo cielo, insolencia tal no sé cómo calificarla. Yo he conoci-

---

rer defender después de ella la posición de los astros como causas que influyan en la vida del hombre, es un absurdo.

[208] Fue discípulo de Panecio. Primeramente, enseñó en Rodo, isla próxima a las costas del Asia Menor. Fue famosa por su Coloso y por su escuela de retórica. Luego pasó a Roma.

[209] El ambiente forma parte integral de la constitución tanto física como moral e intelectual. La herencia, en gran parte, se basa en esto. Todos estos ingredientes que forjan parte del ser del hombre son suficientes para dar a un individuo o a dos una misma propensión para alguna cosa, enfermedad o arte. A esto nosotros hoy llamaríamos circunstancias; pero es de notar que las circunstancias no obligan, simplemente inclinan; en otras palabras, las circunstancias no nos hacen ser esto o lo otro, sino que nos inclinan a ser esto o aquello. Y esto viene a decir aquí Agustín con el nombre de propensión.

do mellizos no sólo que han tenido acciones y peripecias diversas, sino que han sufrido enfermedades dispares. De esto diera, a mi parecer, fácilmente razón Hipócrates, porque la constitución desemejante puede atribuirse a la diversidad de alimentos y de ejercicios, procedente no de la complexión corporal, sino de la voluntad anímica.

Y ciertamente maravilla fuera que Posidonio o cualquier otro defensor de la fatalidad sideral pudiera hallar aquí qué replicar, si no quiere abusar de las personas poco versadas en esta materia. El afán de acudir al pequeño intervalo de tiempo que media entre el nacimiento de un mellizo y el de otro, por medio de la partícula del cielo, donde se pone la notación de la hora, que llaman horóscopo, o no es de tanto valor cuanta es la diversidad que existe entre las voluntades, las acciones, las costumbres y los accidentes de la vida de los mellizos, o tiene más valor que la baja condición o la nobleza de linaje de los mellizos, cuya diversidad máxima no la colocan sino en la hora en que cada uno nace. Por ende, si nace tan inmediatamente uno tras otro que permanece la misma hora del horóscopo, busco una igualdad perfecta que no puede encontrarse en ningunos mellizos. Si, empero, la tardanza del siguiente muda el horóscopo, busco diversidad de padres, cosa que no pueden tener los mellizos.

Capítulo III

Argumento de la rueda del alfarero, aducido para la cuestión de los mielgos por el matemático Nigidio

En vano, pues, se alega aquella famosa invención de la rueda del alfarero, que refieren respondió Nigidio para solucionar este problema, por lo cual se le llamó también Fígulo. Al paso que lanzó la rueda del alfarero con toda la fuerza que pudo, en su correr marcó dos veces con tinta con suma presteza, como en un mismo lugar. Después, parando el movimiento, se encontraron las marcas que había fijado, distantes no poco espacio en la extremidad de la rueda. Así, dice, en la rápida rotación del cielo, aun cuando nazca uno tras otro con tanta celeridad cuanta fue la empleada por mí al herir dos veces la rueda, en el espacio celeste es muchísimo. De aquí, añade, proceden todas las grandes desemejanzas que se manifiestan en las costumbres y azares de los mellizos. Esta ficción es más frágil que las vasijas, que se forjan con la rotación de esa rueda. Porque, si tanto interesa en el cielo lo que no puede comprenderse en las constelaciones, que a uno

de los gemelos le sobrevenga la herencia y al otro no, ¿por qué osan predecir a los demás que no son mielgos, al inspeccionar sus constelaciones, las cosas que pertenecen al secreto incomprensible y reservado al momento del nacimiento? Y si dicen tales cosas en las genituras de los otros precisamente porque se trata de intervalos mayores de tiempo y los momentos de partes pequeñas que pueden mediar entre el nacimiento de los gemelos los consideran como una de tantas nimiedades, sobre las cuales los matemáticos no suelen ser consultados (¿quién consulta cuándo se sienta, cuándo pasea, cuándo o qué coma?), ¿por ventura hemos de decir esto, cuando en las costumbres, en las acciones y en los azares de los mellizos se señalan muchas y muy diversas cosas?

Capítulo IV

De los mielgos Esaú y Jacob, tan dispares entre sí en sus costumbres y acciones

Nacieron dos mellizos en el arcaico tiempo de los patriarcas (por hablar de los célebres) tan el uno tras el otro, que el segundo asía la planta del pie del primero. Fue tanta la desigualdad en su vida y costumbres, tanta la disparidad de sus acciones, tanta la desemejanza en el amor de sus padres, que la misma distancia llegó a hacerlos enemigos entre sí. ¿Acaso se dice esto porque paseando uno, el otro se sentaba, y cuando uno dormía, velaba el otro, cuando hablaba el uno, callaba el otro, cosas que pertenecen a las minucias, que no pueden comprender los que escriben sobre la posición de los astros en que cada cual nace, de lo cual se consulta a los matemáticos? Uno fue siervo mercenario, el otro no sirvió; el uno era amado por la madre; el otro, no; el uno perdió el honor, que era tenido en gran estima entre ellos; el otro lo obtuvo. ¿Qué decir de sus esposas, qué de sus hijos, qué de sus haciendas? ¡Cuánta diversidad! Luego, si esto pertenece a aquellas nimiedades de tiempo que media entre los mellizos y no se asigna a las constelaciones, ¿por qué, examinando las constelaciones de otros, se dicen estas cosas? Y si se dicen porque pertenecen, no a los minutos incomprensibles, sino a los espacios de tiempo que pueden observarse y anotarse, ¿qué hace aquí la rueda del alfarero, sino que los hombres de corazón de barro se pongan en movimiento para no ser convencidos por los vaniloquios de los matemáticos?

Capítulo V

¿Cómo convencer a los matemáticos de la vanidad de la ciencia que profesan?

¿Qué? Aquellos dos, cuya enfermedad, que parecía agravarse y aliviarse al mismo tiempo en uno y en otro, reconocida médicamente por Hipócrates, sospechó que eran gemelos, ¿acaso no es bastante rebatimiento de los que quieren atribuir a los astros lo que procedía de una semejante complexión corporal? ¿Por qué enfermaban de igual modo y al mismo tiempo, y no uno primero y el otro después, como habían nacido, porque ciertamente no pudieron nacer ambos a la vez? Y si no tuvo la menor importancia para que enfermaran en diversos tiempos el haber nacido en distintos, ¿por qué se empeñan en defender que la diversidad de tiempo al nacer influye en las diferencias de otras cosas? ¿Por qué pudieron viajar en diversos tiempos y en diversos tiempos tomar mujeres, procrear hijos en diversos tiempos, y muchas otras cosas, precisamente porque nacieron en diversos tiempos, y no pudieron, por la misma razón, enfermar en tiempos diversos? Si la dispar tardanza en el nacer cambió el horóscopo e introdujo disparidad en las demás cosas, ¿por qué la identidad en el momento de la concepción se hizo sentir en las enfermedades? Y si la fatalidad de la constitución física consiste en la concepción y la de las otras cosas se dice estar en el nacimiento, no debieran, al examinar las constelaciones del nacimiento, decir algo sobre la constitución física, ya que no se les permite la observación de la hora concepcional. Y si predicen las enfermedades, sin observar el horóscopo de la concepción, porque las indican los momentos del nacimiento, ¿cómo dijeran a cualquiera de los mellizos, desde la hora de su nacimiento, cuándo había de enfermar, siendo así que también el otro, que no tenía la misma hora de nacimiento, necesariamente había de enfermar al mismo tiempo? Pregunto, además: Si es tanta la distancia de tiempo en la nacencia de los mielgos, que por ella sea preciso que difieran sus constelaciones por la diversidad del horóscopo, y por ende todos los goznes, donde reside la fuerza, de la que proceden también los diferentes destinos, ¿cómo fue posible esto, siendo así que su concepción fue necesariamente simultánea? Y si pudieron existir hados diferentes para el nacer de dos concebidos al mismo tiempo, ¿por qué no pudieron existir hados dispares para vivir y para morir de dos nacidos al mismo tiempo? En efecto, si el mismo instante en que ambos fueron concebidos no impidió que naciera uno primero y otro después, ¿por qué el nacer dos en un mismo

momento ha de impedir que muera uno primero y otro después? Si una concepción simultánea permite a los mellizos tener diversos azares en el útero materno, ¿por qué la natividad simultánea no permitirá también a esos dos tener diversos azares en la tierra, haciendo así desaparecer todas las invenciones de este arte, o por mejor decir, de esta vanidad? ¿Qué razón hay para que los concebidos al mismo tiempo, en el mismo momento, bajo una misma posición del cielo, tengan diversos sinos que los conduzcan a nacimientos en horas diversas? ¿Y qué razón hay para que dos nacidos igualmente de dos madres diferentes en un mismo momento, bajo una y misma posición del cielo, no puedan tener diversos sinos, que los conduzcan a diversa necesidad de vivir o morir? ¿O es que los concebidos aún no tienen hado, y, de no nacer, no pueden tenerlo? ¿Por qué, pues, dicen que, si se averigua la hora concepcional, pueden decir muchas cosas estos adivinos? Esto ha dado lugar a que algunos pregonen que cierto sabio eligió la hora para dormir con su mujer con el fin de engendrar un hijo maravilla. De lo cual, y ésta es también la opinión de Posidonio, gran astrólogo y filósofo, sobre aquellos mellizos que enfermaban a la vez, se deduce que la enfermedad se debía a haber nacido y haber sido concebidos al mismo tiempo. Y es cierto que añadía la concepción porque no le dijeran que no podían nacer en puridad al mismo tiempo quienes constaba que fueron concebidos simultáneamente. Con esto pretendía que el enfermar de igual modo y a la vez no se atribuyeran de momento a la igualdad de la complexión corporal, sino que se hiciera depender de la complexión de los nexos sidéreos. Si en la concepción es tan enorme la fuerza para la igualdad de hados, no debieron cambiarse los sinos al nacer. Y si se mudan los sinos de los gemelos cabalmente porque nacen en diversos tiempos, ¿por qué no hemos de entender más bien que ya se habían trocado a fin de que nacieran en tiempos distintos? ¿Es posible que la voluntad de los que viven no vire los destinos del nacimiento, cuando el orden de los que nacen cambia los de la concepción?[210]

[210] Conclusión: un absurdo. Que sería mayor la potencialidad de los que nacen que la de los que viven ya y desarrollan sus actividades con verdadera energía. Este absurdo es insostenible. Luego las constelaciones no cambian en nada ni los nacimientos ni las concepciones, y menos aún los destinos de los hombres.

CAPÍTULO VI

Los mellizos de distinto sexo

Además, en las concepciones de los mielgos que han tenido lugar en el mismo momento, ¿de dónde procede que Bajo una misma constelación fatal se conciba uno varón, y otra, hembra? Conocemos gemelos de distinto sexo. Ambos viven aún, ambos están aún en la flor de la edad. Aunque ellos tienen rasgos corporales semejantes entre sí, cuanto es posible entre seres de diferente sexo, con todo, en el comportamiento y tren de vida son tan dispares, que, fuera de las acciones femeninas, que necesariamente se han de diferenciar de las viriles, él milita en el oficio de conde y casi siempre está de viaje fuera de casa, y ella no se separa del suelo patrio y del propio campo. Más aún (cosa más increíble si se da fe a los hados de los astros, y no extraña si se consideran las voluntades de los hombres y los dones de Dios), él es casado y ella virgen consagrada a Dios; él, padre de muchos hijos; ella ni se casó siquiera. ¿Todavía es grande el poder del horóscopo? Sobre cuánta sea su vacuidad, ya diserté bastante.

Pero, cualquiera que sea, dicen que influye en el nacimiento. ¿Acaso también en la concepción, donde es manifiesto que hay un solo ayuntamiento carnal? Y es tal el orden de la naturaleza, que, en concibiendo una vez la mujer, no puede concebir después otro. De donde resulta necesariamente que los mellizos son concebidos en el mismo momento. ¿Acaso, porque nacieron bajo diverso horóscopo, se cambió, al nacer, a aquél en varón y a ésta en hembra? Puede, pues, sostenerse no de todo punto absurdamente que ciertos influjos sidéreos valen para solas las diferencias corporales, como vemos también variar los tiempos del año en las salidas y puestas del sol y aumentarse y disminuirse algunas cosas con los crecientes y menguantes de la luna, como los erizos, las conchas y los admirables oleajes del océano, y que las voluntades de los hombres no se subordinan a las posiciones de los astros. El que éstos ahora se esfuercen por hacer depender de ellas nuestros actos, nos previene para que investiguemos cómo esta su razón no puede probarse ni aun en los cuerpos. ¿Qué hay tan concerniente al cuerpo como el sexo? Y, sin embargo, bajo la misma posición de los astros pudieron concebirse mellizos de distinto sexo. Por tanto, ¿qué mayor disparate puede decirse o imaginarse que pensar que la posición sideral, que fue una misma para la concepción de ambos, no pudo hacer que, con quien tenía una misma constelación, no tuviera sexo distinto, y pensar

que la posición sideral que presidía la hora del nacimiento pudo hacer que discrepara tanto de él por la santidad virginal?

CAPÍTULO VII

Elección de día para tomar mujer o para plantar o sembrar algo en el campo

¿Quién tolerará que, al elegir los días, se deparen algunos nuevos sinos para sus actos? En efecto, no había nacido aquel para tener un hijo excelente, sino antes para engendrarlo despreciable, y por eso, varón docto como era, escogió hora para entrar a su mujer. Forjó un destino que no tenía, y desde este hecho comenzó a ser fatalidad para él lo que no lo fuera en su nacimiento. ¡Oh estupidez singular! Se elige un día para tomar mujer, creo yo, precisamente porque puede, si no se elige, caer en un día no bueno y tomarla infelizmente. ¿Dónde está, pues, lo que decretaron ya, al que nacía, los astros? ¿Puede el hombre mudar con la elección del día lo que está ya determinado, y lo que él determinare en su elección no puede ser objeto de cambio para otra potestad? Luego, si los hombres, no todas las demás cosas que están bajo la capa del cielo, están sujetos a las constelaciones, ¿por qué eligen unos días aptos para poner las vides, los árboles o las mieses, y otros días para domar las bestias o para cubrir con los machos, con lo que se multipliquen las yeguas o los bueyes, y demás operaciones por el estilo? Si los días escogidos tienen poder para estas cosas cabalmente porque la posición de los astros, según las diversidades de los momentos temporales, domina sobre todos los cuerpos terrenos, animados o inanimados, ponderen cuán innumerables son los que nacen, o brotan, o se incoan en un mismo instante, y, sin embargo, tienen muertes tan diferentes, que a cualquier niño obligan a creer risibles estas observaciones. ¿Quién hay tan insensato que se atreva a decir que todos los árboles, todas las hierbas, todas las bestias, serpientes, aves, peces y gusanillos tienen cada uno momentos diferentes para nacer?

Suelen los hombres, para probar la pericia de los matemáticos, aducirles las constelaciones de los animales mudos, cuyos nacimientos han sometido a diligente observación en su casa para esta pesquisa, y dan la palma a los matemáticos que, examinadas las constelaciones, dicen: No ha nacido un hombre, sino un bestia. Y también osan decir la cualidad del animal, si es apto para el esquilmo, si para el tiro, si para el arado o para la

guarda de la casa. Los ponen a prueba hasta en los sinos de los perros, y con grandes aplausos de sus admiradores les responden. Hasta tal punto disparatan los hombres, que piensan que, cuando nace un hombre, inhibe los demás nacimientos de las cosas, de forma que con él y bajo la misma zona de vida no nazca ni una mosca. Porque, si se admite ésta, corre el raciocinio, y gradualmente y con pasos moderados asciende desde las moscas a los camellos y elefantes. Ni quieren reparar en que, elegido el día para sembrar el campo, caen infinidad de granos a la vez, a la vez germinan, y, nacida la mies, despuntan a la vez, barbechan y enrojecen. Y, con todo, de todas estas espigas del mismo tiempo y, por decirlo así, congerminales, unas las consume la niebla, otras las arrasan las aves y otras las arrancan los hombres. ¿Cómo habrán de decir que tuvieron constelaciones diferentes, si ven que tienen tan diferentes fines?

¿Por ventura se arrepentirán de elegir días para estas cosas, y negarán que conciernen al decreto celeste, y someterán a los astros a solos los hombres, únicos a quienes dio en la tierra Dios voluntad libre? Ponderado todo esto, no sin razón se cree que, cuando los astrólogos responden maravillosamente muchas cosas verdaderas, lo hacen movidos por un secreto instinto de espíritus no buenos, a cuyo cargo está el imbuir y propagar en las mentes humanas estas opiniones falsas y nocivas sobre los hados astrales, y no por arte notado y examinado de horóscopo, que en realidad no existe.

Capítulo VIII

De los que dan el nombre de fatalidad no a la posición de los astros, sino a la conexión de causas que pende de la voluntad de Dios

En cuanto a los que dan el nombre de fatalidad no a la constitución de los astros, cual se hallan en el momento de la concepción, del nacimiento, de la incoación, sino a la conexión y serie de todas las causas con que se hace cuanto se hace, no cumple cansarse y porfiar mucho con ellos. Es cuestión de palabras, puesto que el orden y cierta concatenación de causas lo atribuyen a la voluntad y al poder del Dios sumo, que óptima y reverentísimamente se cree que sabe todas las cosas antes de que sucedan y que no

deja nada desordenado[211]. De El proceden todas las potestades, aunque no procedan de El las voluntades de todos[212]. Y se prueba que llaman fatalidad principalmente a la voluntad del Dios sumo, cuyo poder se extiende insuperablemente por todas las cosas, de la siguiente manera. Si no me engaño, son de Ennio Séneca estos versos:

> Llévame, Padre sumo y dominador del alto cielo, a donde le plazca. No hay demora en mi obediencia. ¡Heme aquí presto! Aunque no quiera, te seguiré con llanto, y haré por fuerza, siendo malo, lo que de agrado hace el bueno. La fatalidad guía al que quiere, y al que no quiere le arrastra con violencia.

Es decir, es clarísimo que en este último verso llamó fatalidad a lo que antes había nombrado voluntad del Padre sumo, a quien dice que está dispuesto a obedecer, para ser guiado queriendo y no ser violentado sin querer, porque la fatalidad guía al que quiere, y al que no quiere le arrastra con violencia.

Apoyan esta sentencia aquellos versos de Homero, que Cicerón tradujo al latín:

> Tales son las voluntades de los hombres, cual la luz con que el padre Júpiter lujuriaba las fértiles tierras.

No quiero dar en esta cuestión gran autoridad al sentir de los poetas. Pero como dice que los estoicos, asertores de la fuerza de la fatalidad, suelen tomar estos versos de Homero, no se trata ya de la opinión de aquel poeta, sino de la de estos filósofos, puesto que por estos versos que citan en la discusión sobre la fatalidad se declara con luz meridiana su sentir acerca de la esencia de la fatalidad, porque llaman Júpiter a quien estiman dios sumo, y del que dicen pende la conexión de las causas.

---

[211] A este tenor podía decir en el sermón 15 (n.3): *Qui potuit creare, novit ordinare.* El orden campea en toda la creación. Dios no dejó nada desordenado; todo está ordenado al fin, a la gloria de Dios (*De ord.* I 6,15; II 1,2; 4,11; *De civ. Dei* XI 18; *En. in Ps.* 144,13).

[212] Dios es el origen y la causu de todo lo que existe. *De Gen. contra Munich.* I 2,4; *De div. quaest.* 83 q.16; q.21; q.28; *De Trin.* III 4,9; 9,18; *De Gen. ad litt.* III 24,37; IV 12,22; V 18,36. Sin embargo, las voluntades, mejor los химqüereres, en cuanto facultades, provienen también de Dios, pero no en cuanto que desean y de hecho obran el mal. Esto ya no es obra de Dios, sino de los seres, a los que El dio tal facultad.

CAPÍTULO IX

La presciencia de Dios y la libre voluntad del hombre. Contra la definición de Cicerón

1. Cicerón trata de rebatir a éstos de forma tal, que cree que no monta sobre ellos, sino suprime la adivinación. Y se afana por suprimirla, negando que haya ciencia de los futuros, y sostiene con todas sus fuerzas que no existe en absoluto, ni en Dios ni en el hombre, y que no hay predicción de cosas. Por esta vía niega también la presciencia de Dios e intenta dar por tierra con toda profecía más clara que la luz del día, sin más pruebas que sus vanos argumentos y ciertos oráculos, que fácilmente pueden refutarse y que, con todo, ni es capaz de refutarlos. Cuando trata de refutar las conjeturas de los matemáticos, florece su discurso, porque verdaderamente son tales, que ellas mismas se deshacen y confunden. Son mucho más tolerables los que establecen los sinos siderales que este que niega la presciencia de lo por venir. Porque confesar que hay Dios y negar que es presciente del futuro es la extravagancia número uno. Visto esto, él mismo estuvo tentado de justificar lo que está escrito: *Dijo el necio en su corazón: No hay Dios;* pero no en su persona. Se dio cuenta de lo odioso y engorroso que era, y por eso hizo intervenir a Cota en la disputa sobre este punto contra los estoicos en los libros Sobre *la naturaleza de los dioses.* El prefirió inclinarse a la sentencia de Lucillo Balbo, a quien encomendó la defensa de los estoicos, y no a la de Cota, que sostenía que no hay ninguna naturaleza divina. Pero en los libros *Sobre la adivinación* abiertamente impugna en primera persona la presciencia sobre los futuros, y todos estos pinitos parece hacerlos por no conceder que hay fatalidad y perder la voluntad libre, porque está convencido que, concedida la ciencia de lo por venir, se admite la fatalidad tan indefectiblemente, que sería de todo punto imposible negarla. Mas cualquiera que sea el modo de ser de los laberínticos debates y disputas de los filósofos, nosotros, convencidos de que existe un Dios sumo y verdadero, confesamos también que tiene una potestad, y una voluntad, y una presciencia soberanas. Y no tememos hacer por eso sin voluntad lo que voluntariamente hacemos, porque presabe El, cuya presciencia no puede engañarse, lo que hemos de hacer[213]. Este temor llevó a Cice-

[213] San Agustín aborda aquí el problema más intrincado de la teología católica. Nosotros —los cristianos— esto lo creemos: que cuando obramos, obramos voluntariamente y a la vez bajo el influjo de la presciencia divina. Precisamente toda la dificultad consiste en concordar estos dos elementos. Dios sabe lo que hemos de hacer, y,

rón a impugnar la presciencia, y a los estoicos, a no tener que decir que todo sucede por necesidad, aun cuando defendieran que todo es obra del hado.

2. ¿Qué temió, pues, Cicerón en la presciencia de los futuros, para tratar de desbaratarla con tan detestable disputa? Esto, sin duda, que, si son sabidas todas las cosas futuras, sucederán en el mismo orden en que se presupo que sucederían. Y si sucederán en este orden, es cierto el orden de las cosas para Dios, que las presabe; y si es cierto el orden de las cosas, es cierto el orden de las causas, porque no puede hacerse algo a lo cual no haya precedido causa eficiente alguna. Y si es cierto el orden de las causa, por el que se hace cuanto se hace, «todo lo que se hace, dice, es obra del hado»[214]. Si esto es así, nada hay en nuestra potestad, y no hay albedrío de la voluntad. Si «concedemos esto, añade, cae por tierra toda la vida humana. En vano se dan las leyes, en vano se recurre a reprensiones, a alabanzas, a vituperios y a exhortaciones. Sin justicia alguna se deparan premios a los buenos y suplicios a los malos». Luego, porque no sobrevengan a la humanidad tales monstruosidades, tales absurdos y tales perjuicios, no quiere que exista la presciencia de los futuros, y aprisiona al espíritu religioso en tales estrecheces, que le hace elegir en la disyuntiva: o depende algo de nuestra voluntad o hay presciencia de lo por venir. Y esto, porque piensa que entrambas cosas son incompatibles, que, si se afirma una, se suprime la otra; si optamos por la presciencia de los futuros, destruimos el arbitrio de la voluntad; y si escogemos el arbitrio de la voluntad, destruimos la presciencia de lo por venir[215].

---

con todo, nosotros obramos libremente. Esto equivale a decir que la ciencia o presciencia de Dios no es causa de nuestra acción. En los capítulos siguientes se ve a Agustín discurrir sobre el *Crede ut intelligas.*

214 El silogismo de Cicerón aprisionaba al espíritu de los cristianos y los desviaba de su camino. Agustín no se amedrenta. Confiaba demasiado en su fe para verla quebrantada por un filosofastro, como le llama en alguna ocasión. El razonamiento de Cicerón era completo y luego había de proponer el mismo para negar la presciencia de Dios. Agustín desbaratará uno y otro.

215 Esta era la disyuntiva: o elegir la libertad humana y negar la presciencia divina, o admitir la presciencia divina y negar la libertad humana. Para Cicerón, esto era incompatible, se destruían mutuamente. Pero no paró mientes en que, si a Dios le privamos de la presciencia, le privamos del ser, y, por consiguiente, Dios no existiría, solamente por no querer admitir la presciencia. Mas reparó, y mucho, en que, si al hombre se le quita la libertad, queda reducido al estado de una bestia. Y por eso optó por la libertad del hombre, negando a Dios.

El, como hombre grave y docto, y mirando mucho y con mucho conocimiento por la vida humana, se decide, entre estas dos cosas, por el libre albedrío de la voluntad, y para confirmarlo niega la presciencia de los futuros. Así, queriendo hacer al hombre libre, le hizo sacrílego. Sin embargo, el corazón religioso escoge uno y otro, uno y otro acepta, y entrambos afirma con fe piadosa. ¿Cómo es posible?, pregunta. Porque, si existe la presciencia del futuro, se siguen todas aquellas cosas que están conexas con ella, hasta llegar a que nada pende de nuestra voluntad. Y, al contrario, si nuestra voluntad puede algo, por los mismos pasos se llega a que no hay presciencia de lo por venir. Por todos ellos se retorna así: si existe el albedrío de la voluntad, no todas las cosas son obra del hado; si no todas las cosas son obra del hado, no es cierto el orden de todas las causas; si no es cierto el orden de las causas, no es cierto ni para Dios, que presabe el orden de las cosas, que no pueden hacerse sin causas precedentes y eficientes; si el orden de las cosas no es cierto para Dios, que presabe, no suceden todas las cosas como presupo que habían de suceder. Por consiguiente, si no suceden todas las cosas como presupo habían de suceder, no hay, dice, en Dios presciencia de todas las cosas futuras.

3. Contra todos estos sacrílegos e impíos atrevimientos, nosotros afirmamos que Dios sabe todas las cosas antes de que sucedan, y que nosotros hacemos por nuestra voluntad cuanto sentimos y conocemos que no se hace sino queriéndolo nosotros. Pero no decimos que el hado haga todas las cosas; decimos más, que el hado no hace ninguna, porque el nombre de hado, entendido según el lenguaje usual, esto es, en la posición de los astros en el momento de la concepción o del nacimiento (punto este que se afirma vacíamente), demostramos que no tiene ningún valor. El orden de las causas, donde la voluntad de Dios tiene gran poder, ni lo negamos ni lo llamamos hado, a no ser que tal vez entendamos que *fatum* deriva de *fando,* esto es, de hablar, porque no podemos ocultar que está escrito en las Sagradas Letras: *Una vez habló Dios, y oí estas dos cosas: que hay potestad de Dios, y a ti, Señor, misericordia, porque das a cada uno según sus obras.* Cuando dice: *Habló una vez,* se entiende: inmoviblemente, esto es, inconmutablemente habló, como conoció inconmutablemente todas las cosas que son futuras y las que él mismo habría de hacer. En este sentido pudiéramos derivar *falum* de *fando,* si no estuviera consagrado este nombre por la costumbre para otra cosa, a la cual no queremos se inclinen los corazones de los hombres. Con todo, de que sea cierto para Dios el orden de todas las cosas, no se sigue que nada haya en el arbitrio de la voluntad, porque también nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas, que es cierto para Dios y se contienen en su presciencia, ya que son

causas de las acciones humanas. Y, por ende, el que presabe todas las causas de las cosas, sin duda no puede ignorar entre estas causas a nuestras voluntades, que presupo son causa de nuestras acciones.

4. La misma concesión hecha por Cicerón, de que nada sucede si no precede una causa eficiente, es suficiente para redargüirle en esta cuestión. ¿Qué apoyo le presta lo que añade, que nada se hace sin una causa, pero que no toda causa es fatal, puesto que existe la causa fortuita, la natural y la voluntaria? Basta que todo lo que se hace se admita que no se hace sin una causa precedente. Nosotros no decimos que las causas que llaman fortuitas, de donde tomó el nombre la fortuna, no existan, sino que son latentes, y las atribuimos a la voluntad del Dios verdadero, o de ciertos espíritus, y las mismas naturales no las desligamos absolutamente de la voluntad de Aquel que es autor y creador de toda naturaleza. En cambio, las causas voluntarias o son propias de Dios, o de los ángeles, o de los hombres, o de algunos animales, si cumple llamar voluntad a los movimientos de los animales privados de razón, con los que hacen algo según su naturaleza, como cuando apetecen o rehúyen algo[216]. Llamo voluntades de los ángeles, ora a las de los buenos, que llamamos ángeles de Dios; ora a las de los malos, que nombramos ángeles del diablo o también demonios, así como también las de los hombres, a saber, las de los buenos y las de los malos. Y por eso se colige de aquí que no hay más causas eficientes de todo lo que sucede que las voluntarias, es decir, procedentes de esta naturaleza que es espíritu de vida. Porque también el aire o viento se llama espíritu, pero por ser cuerpo no es espíritu de vida. Luego el espíritu de vida, que vivifica todas las cosas y que es creador de todo cuerpo y de todo espíritu creado, es Dios mismo, espíritu ciertamente increado[217]. En su voluntad está la potencia suma, por la cual ayuda las voluntades buenas de los espíritus creados, juzga las malas, las ordena todas y otorga potencia a unas y la niega a otras. De igual modo que es creador de todas las naturalezas, es dador de todos los poderes, no de los quereres, porque los malos quereres no proce-

[216] Los animales tienen apetito y memoria, huyen los males y buscan lo que les causa agrado y placer. Cf. *De quant. anirn.* 28,54; *Confess.* X 17,26; *De Trin.* X 10,13; *De Gen. ad litt.* III 8,12; *De civ. Dei* XI 27; *En. in Ps.* 148,3; *De gest. Pelag.* 6,18.

[217] Dios es el Creador y la causa de todas las cosas; no es, por tanto, espíritu creado. Es doctrina comunísima en el Divino Africano. Las citas no necesitan amontonarse en este lugar.

den de El, porque son contra la naturaleza, que procede de El[218]. Los cuerpos, pues, están más sujetos a las voluntades; unos, a saber, los de todos los animales mortales, a las nuestras, y más los de los hombres que los de las bestias; otros, empero, a las de los ángeles. Pero todas las cosas están en grado sumo sujetas a la voluntad de Dios, a la cual se someten también todas las voluntades, porque no tienen más poder que el que El les concede. La causa que hace las cosas y que no es hecha, es Dios. Otras causas hacen y son hechas, como son los espíritus creados, principalmente los racionales. Sin embargo, las causas corporales, que más son hechas que hacen, no deben ser enumeradas entre las causas eficientes, porque pueden lo que por ellas hacen las voluntades de los espíritus. ¿Cómo el orden de las causas, que es cierto para Dios, que lo presabe, hace que no pueda nada nuestra voluntad, siendo así que en el mismo orden de las causas ocupan un lugar destacado nuestras voluntades? Contienda Cicerón con los que afirman que este orden de las causas es fatal, o por mejor decir, le dan el nombre de hado, cosa que desmentimos principalmente a causa del nombre, que el uso ha desviado de su sentido propio. Porque niega que el orden de todas las causas sea certísimo y conocidísimo para Dios, presciente, le detestamos más que a los estoicos. O niega que Dios existe, cosa que en persona de otro trató de hacer en los libros *Sobre la naturaleza de los dioses*, o, si admite que existe Dios, negando en El la presciencia de lo porvenir, aun de este modo no dice otra cosa que lo que dijo *el insensato en su corazón: No hay Dios.* Porque el que no es presciente de todas las cosas futuras no es Dios. En puridad, tanto pueden nuestras voluntades cuanto quiso y presupo Dios que pudieran. De donde se deduce que cuanto pueden, lo pueden infaliblemente, y lo que han de hacer, lo han de hacer ellas mismísimas, porque presupo que lo habían de poder y de hacer Aquel cuya presciencia no puede engañarse[219]. Por tanto, si me pluguiera dar el nombre de hado a alguna cosa, dijera que el hado era privativo de lo inferior, y la voluntad, de lo superior, que lo tiene en su poder, antes que suprimir el

[218] Todo bien procede de Dios. Pero, como las voluntades que tienden al mal se separan del bien creado por Dios, resulta que las voluntades malas no son obra de Dios.

[219] Nuestras voluntades caen dentro del margen de la previsión de Dios, porque son causas de nuestras acciones. Como las causas las presabe Dios, Dios presabe nuestras voluntades y, por lo tanto, ellas pueden tanto cuanto Dios presupo que habían de poder. Pero no pueden solamente esto porque Dios lo presupo, en cuyo caso Dios suprimiría mi libertad, sino que pueden eso porque ellas libremente lo han dehacer, y Dios presabe que libremente ellas lo han de hacer, pero solamente eso.

arbitrio de nuestra voluntad por el orden de las causas, que no corrientemente, sino según su usanza, llaman hado los estoicos.

CAPÍTULO X

Si las voluntades de los hombres están sujetas a alguna necesidad

1. Por ende, no debemos temer la necesidad, por temor de la cual se esforzaron los estoicos en distinguir las causas de las cosas en tal forma, que unas las substrajeron a la necesidad y otras las sujetaron a ella. Y entre las cosas que no quisieron sujetar a la necesidad colocaron también nuestras voluntades, no sea que no fuesen libres si las sometían a la misma. Si se entiende por necesidad nuestra lo que no está en nuestra potestad, sino que, aunque no queramos, ejercita su poder, como la necesidad de la muerte, es evidente que nuestras voluntades, con que vivimos bien o mal, no están dominadas por tal necesidad. Porque hacemos muchas cosas que, si no quisiéramos, no las haríamos. A este género pertenece en primera línea el querer mismo, porque, si queremos, existe, y si no queremos, no existe, ya que no querríamos si no quisiéramos. Y si se define la necesidad como cuando decimos que es forzoso que algo sea así, se haga así, no sé por qué tememos que nos quite el albedrío de la voluntad. Ni ponemos tampoco bajo esta necesidad la vida de Dios y su presciencia si decimos que es necesario que Dios viva siempre y que presepa todas las cosas, de igual modo que no desmedra su poder decir que no puede morir ni engañarse. De tal manera no puede esto, que, si lo pudiera, fuera, sin duda, menor su poder. Con razón se dice omnipotente el que no puede morir ni engañarse. Se llama omnipotente porque hace lo que quiere, no porque padece lo que no quiere; si esto le acaeciere, no fuera omnipotente. De donde se sigue que no puede algunas cosas, justamente por ser omnipotente[220]. Así también, cuando decimos: Es necesario que, si queremos, queramos con libre albedrío, decimos indudablemente una verdad, y no sujetamos por eso el libre albedrío a la necesidad, que suprime la libertad. Son, pues, nuestras las voluntades, y ellas mismas hacen cuanto, queriendo, hacemos, lo cual no se hiciera si no quisiéramos. Sin embargo, en lo que cada uno padece por voluntad de otros hombres contra su propio querer, aún influye la voluntad;

---

220 Parece una paradoja y es una verdad. La omnipotencia significa poder todo lo que puede poderse, porque lo imposible no puede ser objeto de una potencia. Dios es omnipotente, porque puede lo que quiere y quiere lo que puede.

si no la voluntad de aquel hombre, sí la potestad de Dios. Porque si la voluntad solamente existiera y no pudiese lo que quiera, quedaría impedida por otra voluntad más poderosa. Pero ni aun así fuera la voluntad otra cosa que voluntad, ni fuera de otro sino del que quería, aunque no pudiera realizar su deseo. Por tanto, cuanto padece el hombre al margen de su voluntad, no debe atribuirlo a voluntades humanas, angélicas o de otro espíritu creado, sino a la de Aquel que da poder a los que lo quieren.

2. Luego no porque Dios presupo qué había de depender de nuestra voluntad, deja de pender algo de ella, ya que quien presupo eso, presupo algo[221]. Por consiguiente, si Aquel que presupo que pendería de nuestra voluntad, no presupo ciertamente nada, sino algo, sin duda, aun presciente El, pende algo de nuestra voluntad. De consiguiente, en manera alguna nos vemos constreñidos, o, admitida la presciencia de Dios, a suprimir el albedrío de la voluntad, o, admitido el arbitrio de la voluntad, a negar la presciencia de los futuros en Dios. (Lo cual es una impiedad.) Antes abrazamos lo uno y lo otro, lo uno y lo otro fiel y vorazmente lo admitimos; aquello, para que nuestra fe sea recta, y esto, para que nuestra vida sea buena. Se vive mal cuando no se cree bien de Dios. Lejos de nosotros el negar la presciencia por querer ser libres, puesto que con su auxilio somos libres o lo seremos. En consecuencia, no en vano están las leyes, las reprensiones, las exhortaciones, las alabanzas y los vituperios, porque también las presupo futuras e importan mucho, tanto Cuanto presupo habían de importar. Y las súplicas convienen para pedir aquello que presupo había de dar a los que suplicaran, y con justicia se asignaron premios para las obras buenas y penas para los pecados. Ni peca el hombre precisamente porque presupo Dios que había de pecar; diría más, no se duda que peca él cuando peca, justamente, porque Aquel cuya presciencia no puede engañarse presupo que ni el hado, ni la fortuna, ni otra cosa había de pecar, sino el mismo hombre, el cual, si no quiere, ciertamente no peca; pero si no quiere " pecar, también esto El lo presupo[222].

---

[221] El que presupo que de nuestra voluntad penderá algo, presupo algo, porque, como somos libres, podemos querer esto o lo otro. Por consiguiente, saber aquello es saber algo. Pero, como Dios es presciente, tiene que ser presciente de algo y lo es de lo antes dicho, porque eso es ser presciente de algo. Por tanto, aunque Dios sea presciente, pende algo de nuestra voluntad. El razonamiento está cargado de lógica. Y es la clave para solucionar la concordia entre la libertad del hombre y la presciencia divina.

[222] El pecado, por consiguiente, no es obra de Dios. El hombre peca libremente, y Dios presabe que el hombre ha de pecar, pero que ha de pecar porque quiere, pues si el hombre no quisiere, no pecaría.

CAPÍTULO XI

De la providencia universal de Dios, cuyas leyes abarcan todas las cosas

Por tanto, el Dios sumo y verdadero, con su Verbo y el Espíritu Santo, tres que son uno, Dios uno y omnipotente, Creador y Hacedor de toda alma y de todo cuerpo, por cuya participación son felices cuantos son felices por la verdad, no por la vanidad[223]; que hizo al hombre animal racional de alma y de cuerpo[224]; que, en pecando éste, ni permitió que quedara sin castigo, ni le dejó sin misericordia; que dio a los buenos y a los malos ser con las piedras, vida seminal con los árboles, vida sensitiva con los animales y vida intelectual con solos los ángeles; del cual procede todo modo, toda especie y todo orden; del cual promana la medida, el número y el peso; del cual procede cuanto naturalmente es, de cualquier género que sea y cualquiera que sea su valor; del que proceden los gérmenes de las plantas, y las formas de los gérmenes, y los movimientos de los gérmenes y de las formas; que dio también a la carne origen, belleza, complexión, fecundidad de propagación, disposición de miembros, salud y armonía; que dio al alma irracional memoria, sentido y apetito, y a la racional además mente, inteligencia y voluntad; que no dejó sin conveniencia de partes y sin una especie de paz no sólo al cielo y a la tierra, ni a sólo el ángel y al hombre, sino ni a los entresijos del más vil animalito, ni la alita del ave, ni la florecilla de la hierba, ni una hoja de árbol[225], en modo alguno es creíble que quisiera fueran ajenas a las leyes de su providencia los reinos de los hombres, sus señoríos y servidumbre[226].

---

[223] La felicidad es precisamente el *gaudium de veritate* (*Confess.* X 23,33). La verdad colma todos los anhelos del alma y en ella descansa plenamente; por eso la felicidad se reduce a ella, a gozarse en ella.

[224] La constitución corporal, mejor, ontológica o cosmológica del hombre, la expresa clarísimamente San Agustín en muchos lugares.

[225] La providencia de Dios lo abarca todo. No hay ni movimiento ni reposo que no estén bajo la mirada inmediata de la Providencia. Esta es la tesis general de la *Ciudad de Dios* y el fondo común de todas las obras.

[226] En esto radica el providencialismo en la historia, en que los reinos están constituidos bajo la mirada de la Providencia, y ellos mismos no son más que eso, dones regidos por la Providencia, que no quiso quedaran privados de su acción bienhechora y vivificadora.

CAPÍTULO XII

Por qué costumbres merecieron los antiguos romanos que el Dios verdadero, aun sin adorarlo, acrecentara su imperio

1. Consideremos por qué costumbres de los romanos y por qué causa se dignó prestar su auxilio para aumentar el Imperio el Dios verdadero, bajo cuyo poder están también los reinos de la tierra. Para poder delinear esto con más soltura, escribí en el libro anterior, tocante a esto, que en este asunto no tienen poder alguno los dioses, que estimaron debían ser adorados como nugacidades, y en los capítulos anteriores del presente, hasta aquí escritos, escribí sobre la obligación de dirimir la cuestión del hado, porque alguien, a quien ya se hubiera convencido de que el Imperio romano no se propagó y conservó por el culto de los dioses, no lo atribuyera a no sé qué hado antes que a la poderosísima voluntad del Dios sumo. Los viejos y primitivos romanos, según nos enseña y recuerda la historia, aun cuando como otra gente, excepto la del pueblo de los hebreos, rindieron culto a dioses falsos e inmolaron víctimas, no a Dios, sino a los demonios, con todo, «estaban ávidos de alabanzas y eran desprendidos del dinero, querían inmensa gloria y riquezas honestas». Amaron ésta con ardentísimo amor; por ella quisieron vivir, y no vacilaron en morir por ella. La codicia inmensa de la gloria fue el freno de todas las demás cupididades. Finalmente, porque el servir les parecía deshonroso, y el señorear y mandar glorioso, quisieron con todo empeño, primero que su patria fuera libre y luego señora. De aquí se originó que, no sufriendo la dominación real, hicieran imperios anuales y dos emperadores que se llamaron cónsules, *de consulendo; no* reyes o señores, *de reinando* y *dominando,* aunque también los reyes parece mejor llamados así de regir, como reinos deriva de reyes, y los reyes, como queda dicho, de regir. Pero el fausto regio no se considera disciplina del regente o benevolencia del consulente, sino soberbia del dominador. Expulsado, pues, el rey Tarquinio y establecidos dos cónsules, se siguió lo que el mismo autor puso en alabanza de los romanos, «que la ciudad, ¡recuerdo increíble!, obtenida la libertad e inflamada por un amor apasionado de gloria, creció con rapidez asombrosa». Esta avidez de alabanza y deseo de gloria obró en ellos todas aquellas hazañas loables y gloriosas, según la estimación de los hombres.

2. Elogia Salustio los grandes y esclarecidos varones de sus días, Marco Catón y Cayo César, diciendo que desde largo tiempo no había producido aquella república persona de relevante virtud, pero que en sus

días existieron aquellos dos colosos de la virtud, aunque de diferentes costumbres. Entre los elogios de César puso su ardiente deseo de un gran imperio, de un ejército y de una guerra nueva, donde pudiera brillar su valor. Así se hacían votos por el valor de los grandes hombres para provocar a la guerra a las naciones miserables y los enviscaba Belona con su azote sangriento a fin de tener ocasión para hacer brillar su valentía. Esto era obra, sin duda, de aquella avidez y deseo de gloria. Por el amor de la libertad, primero, y después por el de la dominación, y por el deseo de alabanza y gloria, llevaron a cabo hazañas sin cuento. Da testimonio de ambas cosas su eximio poeta. Tomando pie de ahí, dice:

> También se veía a Porsena mandando acoger a Tarquinio, expulsado de Roma, y poniendo a la ciudad estrecho cerco, y a los romanos combatiendo con ardor por la defensa de la libertad

En aquel entonces fue única su ambición: morir valientemente o vivir libres. Pero una vez más, obtenida la libertad, había prendido tanto en ellos el deseo de gloria, que fuera poco la sola libertad de no buscar también la dominación, al paso que se tenía por grandeza lo que, como por boca de Júpiter, dice el mismo poeta:

> Y aún hay más. La misma Juno, implacable enemiga hoy de los troyanos, que contra ellos concita cielo, tierra y mar. cambiará de sentimientos y acabará protegiendo, como yo, a la romana grey, que ostentará la toga y será dueña del mundo. Tal es mi voluntad. Luego, en el curso de los tiempos, la casa de Asáraco sojuzgará a Pitias y a Micenas.y dominará al vencido Argos.

Cierto que Virgilio, al introducir a Júpiter, como preconizando las cosas futuras, recogía ya los hechos y los veía presentes. Quise referir esto precisamente para mostrar la dominación que tuvieron los romanos después de la libertad, hasta el punto de colocarla entre sus grandes elogios. De aquí resulta también que el mismo poeta prefiera las artes de las naciones extranjeras a las propias de los romanos, de reinar y de mandar y de, sujetar y dominar pueblos:

> Creo también, dice, que habrá descendientes hábiles para dar al bronce el soplo de la vida y sacar del mármol figuras con aliento. Como habrá otros que aplicarán las leyes de los hombres o que sabrán medir con el compás el movimiento de los cielos y el curso de los astros. Acuérdate siempre, ¡oh romano!, de imponer tu imperio en todas las cosas de los pueblos. Serán tus virtudes dictar leyes de paz entre las naciones, dominar a los soberbios y perdonar a los vencidos.

3. Con tanta mayor pericia ejercían ellos estas artes, cuanto menos se daban a los placeres, que enervan el ánimo; y a las concupiscencias del cuerpo, al aumento de las riquezas y a la corrupción de costumbres, robando a los ciudadanos pobres y prodigándolo a los torpes histriones. Por eso, quienes sobrepujaban y abundaban ya en tales despeñaderos morales cuando esto escribía Salustio y cantaba Virgilio, no aspiraban a gloria y a honores con aquellas artes, sino con dolos y engaños. Así dice el mismo: «Pero al principio inquietaba más los ánimos de los hombres la ambición que la avaricia, vicio este que frisaba más en la virtud. La gloria, el honor y el mando lo desean igualmente el bueno y el remiso; pero aquél, dice, estriba en el verdadero camino, y éste, porque le faltan los medios honestos, contiende con dolos y engaños». Estos son los medios honestos, a saber, llegar a la gloria y al mando y al honor por la virtud, no por la ambición falaz. Esas cosas igualmente las anhela el bueno y el remiso; pero aquél, esto es, el bueno, estriba en el verdadero camino. El camino en que se apoya es la virtud, y se apoya en él para el fin, que es la posesión, o sea, para la gloria, el honor y el mando. Que esto fue ínsito en los romanos, lo indican entre ellos los templos de los dioses de la Virtud y del Honor, que. construyeron en la más estrecha unión, teniendo por dioses lo que son dones de Dios. De aquí puede colegirse el fin que querían para la virtud, y al cual la referían los que eran buenos, es decir, el honor; porque los malos no la tenían, aun cuando desearan tener el honor, que se afanaban por conseguir con malas artes, esto es, con dolos y falacias.

4. Más bello es el encomio que hace de Catón, cuando dice: «Cuanto menos buscaba la gloria, tanto más le seguía». Porque la gloria en cuyo ardor ardían era la buena opinión de los hombres, y, por tanto, es mejor la virtud, que no se contenta con el testimonio de los hombres, sino con el de su conciencia. Así dice el Apóstol: *Que nuestra gloria es ésta, el testimonio de nuestra conciencia.* Y en otro lugar: *Pruebe cada uno su obra, y entonces tendrá gloria sólo en sí mismo y no en otro.* A la gloria, al honor y al mando que ansiaban para sí, y a los cuales se esforzaban por llegar los buenos con medios honestos, no debe seguir la virtud, sino precederles. Y no es verdadera virtud sino la que tiende al fin en que reside el bien del hombre, mejor que el cual no hay ninguno. Por consiguiente, aun los honores que pidió Catón no debió solicitarlos, sino que, sin pedirlos, debió conferírselos la ciudad en premio a su virtud.

5. Pero, como en aquellos días había dos romanos que brillaban por su virtud, César y Catón, parece que la virtud de Catón se acercó más a la verdad que la de César. Por ende, cuál fuera en aquel tiempo la ciudad y cuál fuera antes, veámoslo en el propio sentir de Catón: «No creáis, dice,

que nuestros antepasados hicieron grande la república con las armas. Si así fuera, la tuviéramos mucho más hermosa, porque tenemos mayor abundancia de aliados y de ciudadanos, amén de más armas y caballos que ellos. Pero hubo otras cosas que los hicieron grandes, y de que carecemos nosotros: en casa, la industria; fuera, el justo imperio y el ánimo libre en el dictaminar y exento de culpa y de pasión. En lugar de esto, nosotros gozamos del lujo y la avaricia, en público de pobreza y en privado de opulencia. Alabamos las riquezas, seguimos la inactividad. No hacemos diferencia alguna entre los buenos y los malos. Todos los premios de la virtud están en manos de la ambición. Y no es maravilla, donde cada uno de vosotros se interesa en privado por su persona, donde en casa se da a los placeres, y aquí se hace esclavo del dinero y del favor. De todo lo cual se sigue que se acomete a la república como a una víctima sin defensa».

6. Quien oye estas palabras de Catón o de Salustio, se imagina que todos o la mayor parte de los viejos romanos de aquel tiempo conformaban sus vidas con las alabanzas que se les prodigan. Y no es así. De lo contrario, no fuera verdadero lo que el mismo escribe, que ya cité en el libro II de esta obra, donde dice que las vejaciones de los poderosos, y por ellas la escisión entre el pueblo y el senado y otras discordias domésticas, existieron ya desde el principio, Y no más que después de la expulsión de los reyes, en tanto que duró el miedo de Tarquinio y la difícil guerra mantenida contra Etruria, se vivió con equidad y moderación. Después los patricios se empeñaron en tratar al pueblo como a esclavo, en maltratarle a usanza de los reyes, en removerlos del campo y en gobernar ellos sin contar para nada con los demás. El fin de tales disensiones fue la segunda guerra púnica, al paso que unos querían ser señores y otros se negaban a ser siervos. Una vez más comenzó a cundir un grave miedo, y a cohibir los ánimos, inquietos y preocupados por aquellos disturbios, y a revocar a la concordia civil. Pero unos pocos, buenos según su módulo, administraban grandes haciendas y, tolerados y atemperados aquellos males, crecía aquella república por la providencia de esos pocos buenos, como atestigua el mismo historiador, que, leyendo y oyendo él las muchas y preclaras hazañas realizadas en paz y en guerra, por tierra y por mar, por el pueblo romano, se interesó por averiguar qué cosa sostuvo principalmente tan grandes hazañas. Sabía él que muchas veces los romanos habían peleado con un puñado de soldados contra grandes legiones de enemigos; conocía las guerras libradas con escasas riquezas contra opulentos reyes. Y dijo que, después de mucho pensar, le constaba que la egregia virtud de unos pocos ciudadanos había realizado todo aquello, y que el mismo hecho era la causa de que la pobreza venciera a las riquezas, y la poquedad a la multitud. «Mas luego que el lujo

y la desidia, dice, corrompió la ciudad, tornó la república con su grandeza a dar pábulo a los vicios de los emperadores y de los magistrados».

Catón elogió también la virtud de unos pocos qué aspiraban a la gloria, al honor y al mando por el verdadero camino, esto es, por la virtud misma. De aquí se originaba la industria doméstica mencionada por Catón, para que el erario fuera caudaloso, y las haciendas privadas fueran de poca monta. Corrompidas las costumbres, el vicio hizo todo lo contrario: públicamente, la pobreza, y en privado, la opulencia.

Capítulo XIII

Del amor de la alabanza, que, aunque es vicio, se le tiene por virtud, porque por él se cohíben mayores vicios

Por eso, habiendo brillado ya por largo tiempo los reinos de Oriente, quiso Dios se constituyera también el occidental, que fuera posterior en el tiempo, pero más floreciente en la extensión y grandeza de imperio. Y lo concedió para amansar los graves males de muchas naciones a tales hombres, que mediante el honor, la alabanza y la gloria velaban por la patria, en la que buscaban la propia gloria. No dudaron en anteponer a su propia vida la salud de la patria, aplastando por este único vicio, o sea, por el amor de la alabanza, la codicia del dinero y muchos otros vicios. Con más cuerda visión apunta él que conoce que el amor de la alabanza es un vicio, cosa que no se oculta ni al poeta Horacio, que dice:

> ¿Te engalla el amor de la alabanza? Hay remedios certeros en este librito que, leído tres veces y con sencillez, te podrán aliviar grandemente.

Y el mismo, en verso lírico, canta así para refrenar la libido de dominio:

> Reinarás, domando tu insaciable espíritu, más anchurosamente que si juntaras Libia con la lejana Cádiz y te sirvieran las dos Cartagos.

Sin embargo, los que no refrenan sus libidos más torpes, rogando con piadosa fe al Espíritu Santo y amando la belleza inteligible, sino más bien por la codicia de la alabanza humana y de la gloria, no son santos cierta-

mente, pero sí menos torpes[227]. Tulio mismo no pudo disimular esto en los libros que escribió *Sobre la República*, donde habla de la constitución del príncipe en una ciudad, y dice que hay que alimentarlo con la gloria. A renglón seguido refiere que el amor de la gloria inspiró a sus mayores muchas maravillas. No sólo no oponían resistencia a este vicio, sino que juzgaban que debía ser alentado y encendido, en la convicción de que era útil para la república. Ni en los mismos libros de filosofía, donde lo afirma con mayor claridad, oculta Tulio esta peste. Hablando de los estudios, que cumple seguir por el verdadero bien, no por la vanidad de la alabanza humana, inserta esta sentencia universal y general: «El honor es el alimento de las artes, y todos se apasionan por los estudios por la gloria, y siempre yacen olvidadas las ciencias desacreditadas entre algunos».

CAPÍTULO XIV

Obligación de cercenar el amor a la alabanza humana, porque toda la gloria de los justos está en Dios

A esta concupiscencia es más fácil resistirla que extirparla. Tanto es cada uno más semejante a Dios cuanto está más limpio de esta impureza. Aun cuando en esta vida no se arranque radicalmente del corazón, porque no ceja de tentar aun a los ánimos bien aprovechados, a lo menos vénzase la avidez de gloria por el amor a la justicia. Y si en alguna parte están olvidados los estudios, que los más no aprecian si son buenos, si son justos, enrojezca el amor de la alabanza humana y ceda al amor de la verdad. Tan enemigo de la fe piadosa es este vicio, si es mayor en el corazón la avidez de gloria que el temor o el amor de Dios, que dice el Señor: *¿Cómo podéis creer, esperando la gloria unos de otros y no buscando la gloria que procede de solo Dios?* Además, de algunos que creían en El, pero que se avergonzaban de confesarle públicamente, dice el Evangelio: *Amaron la gloria de los hombres más que la de Dios.* Esto no lo hicieron los santos Apóstoles, que, predicando el nombre de Cristo donde no sólo no era apreciado (como dice aquél: «y siempre yacen olvidados los estudios desacre-

[227] Como se ve, Agustín no quita todo el valor a las obras buenas hechas por los paganos, a pesar de que en algunos pasajes parezca lo contrario. Aquí expresamente les da un cierto valor relativo, como el que tienen. La alabanza humana no santifica, pero evita muchas obras que de suyo son midas, y en este sentido es buena, porque produce un efecto bueno.

ditados entre algunos»), sino donde era detestado en grado sumo, retenían lo que habían oído del Maestro bueno y del Médico de las mentes: *Si alguno me negare delante de los hombres, le negaré delante de mi Padre, que está en los cielos, y delante de los ángeles de Dios.* Entre maledicencias y denuestos, entre gravísimas persecuciones y crueles suplicios, no se arredraron de la predicación de la salvación humana con el bramido inmenso de las ofensas de los hombres. Y porque, haciendo y diciendo cosas divinas y viviendo divinamente, desmontados en cierto modo los corazones de su dureza e introducida la paz de la justicia, alcanzaron en la Iglesia de Cristo grande gloria, no por eso descansaron en ella como en el fin de su virtud. Sino que, refiriéndola a la gloria de Dios, por cuya gracia eran tales, con este fuego encendían el amor de Aquel que les hiciera tales en aquellos a quienes predicaban. Y, porque no fueran buenos por la gloria humana, les había enseñado el Maestro diciendo: *Guardaos de hacer vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos; de otro modo no tendréis galardón de vuestro Padre, que está en los cielos.* Pero luego, porque quizá, con una interpretación torcida, temerían agradar a los hombres y producirían menos fruto ocultando que eran buenos, manifestándoles con qué fin debían darlo a conocer, dijo: *Brillen vuestras obras delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos.* No *para que seáis vistos por ellos,* esto es, para que fijen sus ojos en vosotros, sino *para que glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos*, al cual convertidos, se hagan lo que sois. A éstos siguieron los mártires, que aventajaron a los Escévolas, y a los Curdos, y a los Decios, no en inferirse penas, sino en soportar las infligidas y en virtud verdadera, porque les excedieron en piedad verdadera, en cantidad y en número. Pero, como ellos se arrastraban en la ciudad terrena, y el fin de todas las obligaciones que se habían impuesto era su incolumidad y el reino, no en el cielo, sino en la tierra; no en la vida eterna, sino en la decesión de los que mueren y en la sucesión de los que han de morir[228], ¿qué otra cosa amarían que la gloria, con la cual querían, aun después de la muerte, como vivir en boca de sus admiradores?

[228] Así se completan los años y la vida.

CAPÍTULO XV

Galardón temporal dado por Dios a las buenas costumbres de los romanos

A los que Dios no había de dar vivir eternamente con sus santos ángeles en la ciudad celestial, a cuya compañía conduce la piedad verdadera, que no exhibe el culto religioso que los griegos llaman λατρεία, sino al único verdadero Dios, si no les otorga la presente y terrena gloria de un imperio prestantísimo, no premiara sus buenas artes, es decir, sus virtudes, con las que aspiraban a conseguir tamaña gloria[229]. De éstos, que parecen hacer algún bien únicamente porque los glorifiquen los hombres, dice también el Señor: *En verdad os digo que ya recibieron su galardón.* Asimismo, éstos por la cosa común, esto es, por la república, y por su erario, menospreciaron sus intereses privados, resistieron a la avaricia y dieron con libertad su vida por la patria. Ni sujetos a la culpa según sus leyes, ni a la libido. Por todas estas artes, como por camino verdadero, aspiraron a los honores, al mando y a la gloria. Han sido honrados en casi todas las naciones e impusieron las leyes de su Imperio en muchos pueblos. Y hoy en día gozan de gloria en los libros, y en las historias, y en casi todo el mundo. No tienen ya por qué quejarse de la justicia del Dios sumo, y verdadero: *recibieron su galardón.*

CAPÍTULO XVI

Galardón de los santos ciudadanos de la ciudad eterna, a quienes son útiles los ejemplos de virtudes de los romanos

Empero, el galardón de los santos es muy otro, aun tolerando aquí los baldones por la ciudad de Dios, odiosa para los amadores de este mundo. Aquella ciudad es sempiterna. Allí nadie nace, porque nadie muere. Allí hay felicidad verdadera y plena, que no es diosa, sino don de Dios. De allí

[229] Dios premia en esta vida las buenas obras de los hombres malos. Sus fines son ocultos, pero a la larga aparecen sumamente justos. Si en esta vida brillaran sólo los buenos, éstos se engreirían y perderían su bondad. Sin embargo, los malos, como después recibirán el galardón de su vida pésima, ahora deben gozar de los placeres de que les sea posible, que es la paga de las buenas artes que han ejercido.

recibimos la prenda de la fe, en tanto que, peregrinos, suspiramos por su belleza. Allí no sale el sol sobre los buenos y sobre los malos, sino que el sol de justicia alumbra a solos los buenos. Allí donde el tesoro de la verdad es común[230], no habrá gran industria para enriquecer el erario público arrebañando los intereses particulares. Por ende, no sólo con el fin de dar semejante galardón a tales hombres se dilató el Imperio romano, para gloria humana, sino también con el fin de que los ciudadanos de aquella eterna ciudad, en tanto que son peregrinos aquí, observen con diligencia y sobriedad aquellos ejemplos y vean cuánta dilección se debe a la patria soberana por amor de la vida eterna, si tanto aman la terrena sus ciudadanos por la gloria humana.

CAPÍTULO XVII

Con qué fruto libraron las guerras los romanos y cuánta utilidad reportaron a los vencidos

1. En lo concerniente a la presente vida de los mortales, que se vive en un puñado de días y se termina, ¿qué importa bajo el imperio de quién viva el hombre que ha de morir, si los que imperan no obligan a impiedades e injusticias? ¿O causaron algún daño los romanos a las naciones que, subyugadas, impusieron sus leyes, sino el haberse llevado esto a efecto con estruendoso estrago bélico? Si esto se hubiera hecho en paz, se hiciera lo mismo con mejor resultado, sólo que sería nula la gloria de los triunfadores. También los romanos vivían sujetos a las leyes que imponían a los demás. Si esto se hiciera sin Marte y sin Belona, de forma que no tuviera lugar la victoria, pues no hay vencedor donde nadie ha luchado, ¿por ventura no fuera una y misma la condición de los romanos y de las demás naciones? Máxime si al principio se hubiera hecho lo que después gratísima y humanísimamente se hizo: que todos los que pertenecían al Imperio romano recibieran tarjeta de ciudadanía y fueran ciudadanos romanos. De este modo sería de todos lo que antes era de unos pocos. Sólo que el pueblo que no tuviera campos propios había de vivir del público, y los que estaban en paz recibieran su sustento de los buenos administradores de la república de mejor gana que si lo impusieran por la fuerza a los vencidos.

---

230 La verdad es tesoro común. Todos podemos disfrutar de ella, sin que su caudal mengüe

2. Yo no veo qué importancia tengan para la incolumidad y para las buenas costumbres las propias dignidades de los hombres, el que unos vencieran y otros fueran vencidos, fuera de aquel vanísimo fausto de gloria humana que fue el galardón recibido por los que ardieron en una inmensa codicia y libraron ardorosas guerras. ¿Acaso sus campos no pagan los tributos? ¿Por ventura les es lícito aprender a ellos lo que no es lícito a los demás? ¿Acaso no hay senadores en otras tierras que no conocen a Roma ni de vista? Quita la jactancia, y todos los hombres, ¿qué son más que hombres? Y si la perversidad del siglo permitiera que los más honrados fueran los mejores, ni aun así debía tenerse por grandeza el honor humano, porque es humo de ningún peso. Pero usemos aun en estas cosas del beneficio del Señor. Dios nuestro. Ponderemos cuánto han desdeñado, qué han tolerado, qué impiedades han domeñado por la gloria humana quienes merecieron tenerla como galardón de tales virtudes, y sírvanos también a nosotros para abatir nuestra soberbia. Siendo tanta la distancia que media entre esta ciudad y aquella en la que se nos prometió reinar, cuanta es la que media entre el cielo y la tierra, entre la alegría temporal y la vida eterna, entre las vanas alabanzas y la sólida gloria, entre la sociedad de los mortales y la sociedad de los ángeles, entre la luz del sol y la de la luna y la luz del Hacedor del sol y de la luna, parecerá que no han hecho nada maravilloso los ciudadanos de tan grande ciudad si hicieran por conseguirla alguna buena obra o sufrieran algunos males, ya que ellos hicieron tanto y sufrieron mucho por conseguir esta ciudad terrena. Mayormente, porque la remisión de los pecados, que recoge ciudadanos para la vida eterna, tiene un parecido, aunque lejano, con aquel asilo de Rómulo donde la impunidad de ciertos delitos congregó la multitud para la fundación de aquella ciudad.

Capítulo XVIII

Cuán ajenos a la jactancia deben ser los cristianos si hicieren algo por amor de la patria eterna, habiendo hecho tanto los romanos por la gloria humana y por la ciudad terrena

1. ¿Significa algo el desdeñar todos los deleites de este mundo, por jocundos que sean, por aquella eterna y celestial patria, si por amor de esta temporal y terrena llegó Bruto a matar a sus hijos, cosa que aquélla a nadie obliga? Sin duda, es más difícil dar muerte a los hijos que lo que ella exi-

ge; quiero decir que cuanto, al parecer, amontonaban y conservaban para los hijos, o lo den a los pobres o, si existe tentación que compela a hacer esto por la fe y la justicia, lo abandonen. Las riquezas terrenas no hacen felices ni n nosotros ni a nuestros hijos. O las hemos de perder en vida, o, muertos nosotros, las han de poseer, o quienes ignoramos o tal vez quienes no queramos. Sólo Dios hace felices, porque es la verdadera opulencia de las mentes. Con todo, de la infelicidad de Bruto, que mató a sus hijos, da testimonio el mismo poeta, su alabador. Dice así:

> Y como sus hijos quieran encender la guerra, él sabrá sacrificarlos a la libertad. ¡Infeliz!, de cualquier modo, que interpreten este hecho las edades futuras.

Pero en el verso siguiente consuela al infeliz:

> Siempre habrá triunfado en su pecho el amor a la patria y una pasión inmensa por su gloria.

Estas dos cosas, la libertad y el deseo de alabanza humana, son las que compelieron a los romanos a hacer maravillas. Si, pues, por la libertad de los que han de morir y por el deseo de alabanzas apetecidas por los mortales pudo un padre dar muerte a sus hijos, ¿significa algo que, por la libertad verdadera, que nos hace libres de la dominación de la injusticia, de la muerte y del diablo, y no por el deseo de humanas alabanzas, sino por la caridad de liberar a los hombres, no del rey Tarquinio, sino de los demonios y de su príncipe, matemos, no a los hijos, sino, en lugar de ellos, a los pobres de Cristo?

2. Si otro príncipe también romano, por sobrenombre Torcuato, dio muerte a su hijo victorioso porque, provocado por un enemigo, luchó con brío juvenil, no contra la patria, sino en pro de la misma, pero contra su mandato, esto es, contra lo que había ordenado el general, su padre, y esto lo hizo, sin duda, porque creyó sería mayor mal el ejemplo de una orden despreciada que el bien que se seguiría de la victoria obtenida sobre el enemigo, ¿a qué, pues, se han de jactar los que por las leyes de la patria inmortal desdeñan todos los bienes terrenos, que se aman mucho menos que los hijos? Si Furio Camilo, después de haber levantado de las cervices de su ingrata patria el yugo de los veyenses, sus mortales enemigos, y de haber sido condenado por sus émulos, tornó a librar su patria de los galos, porque no tenía otra más poderosa donde pasar sus días con más gloria, ¿por qué se ha de engallar, como si hiciera alguna proeza, el que, habiendo acaso padecido en la Iglesia alguna gravísima y deshonrosa injuria por parte de los enemigos carnales, no se pasó a sus heréticos enemigos o levantó

contra ella alguna herejía, sino que antes la defendió cuanto pudo de la perniciosísima perfidia de los herejes, siendo así que no hay otra, no donde se viva con gloria, sino donde se conquiste la vida eterna? Si Mucio, para hacer la paz con el rey Porsena, que prensaba a los romanos en dificilísima guerra, porque no pudo dar muerte a Porsena en persona y, engañado, mató a otro en su lugar, extendió su mano en presencia de él sobre el ara en llamas, diciendo que muchos otros, cual le veía a él, se habían conjurado para su perdición; y él, aterrado por la fortaleza y la conjuración de éstos, hizo la paz sin demorar y se retiró de aquella guerra, ¿quién se cree merecedor del reino de los cielos si por él, no haciéndolo de buen grado, sino padeciéndolo de algún perseguidor, entregare, no una mano, sino todo ni cuerpo a las llamas? Si Curcio, armado y con el caballo a cunera tendida, se precipitó en una sima abierta en la tierra, respondiendo a los oráculos de sus dioses, que le habían mandado arrojara allí lo mejor que tenían los romanos, y no pudieron entender otra cosa que lo más sobresaliente en hombres y en armas, por lo cual se imponía para cumplir los mandatos de los dioses que se precipitara en aquel despeñadero un hombre armado, ¿dirá que hizo alguna proeza por la patria eterna el que, soportando a algún enemigo de su fe, muere, no yendo él voluntariamente a tal muerte, sino arrojado por el enemigo, siendo así que recibió también un oráculo más cierto de su Señor y del Rey mismo de su patria: *No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma*? Si los Decios, consagrándose en cierto modo, se ofrecieron solemnemente con voto a la muerte con palabras ciertas, para que, muriendo y aplacando con su sangre la ira de los dioses, se salvara el ejército romano, en manera alguna se encampanarán los santos mártires, como si hubieran hecho algo grande por participar de aquella ciudad donde es eterna y verdadera la felicidad, si combatieron por la fe de la caridad y por la caridad de la fe hasta la efusión de su sangre, amando no sólo a sus hermanos, en pro de los cuales la derramaban, sino también a los mismos enemigos que les obligaban a derramarla. Si Marco Pulvilo, cuando estaba dedicando el templo de Júpiter, de Juno y de Minerva, y le anunciaron falsamente la muerte de su hijo los envidiosos, para que, perturbado con aquella noticia, se alejara y así la gloria de la dedicación recayera sobre su colega, la despreció a tal punto que mandó se le arrojara: aún insepulto, y de esta suerte venció en su corazón el deseo de gloria al dolor de verse privado del hijo, ¿qué proeza se ha de decir que hizo por la predicación del Evangelio santo, por la cual los ciudadanos de la patria soberana son liberados y recogidos de diversos errores, aquél, a quien solícito por la sepultura de su padre, dijo el Señor: *Sígueme, y deja a los muertos enterrar a sus muertos?* Si M. Régulo, por no faltar al jura-

mento a sus cruelísimos enemigos, tornó a ellos desde Roma, porque, como se refiere, respondió a los romanos que querían retenerlo que, después de haber sido esclavo de los africanos, no podía vivir en Roma con la dignidad de ciudadano honesto; y los cartagineses, porque actuó contra ellos en el Senado romano, le dieron muerte con horribles tormentos, ¿qué martirios no deben despreciarse por la fe de aquella patria a cuya felicidad conduce la misma fe? ¿O qué se retribuirá al Señor por todas sus retribuciones, si por la fe a El debida sufriera el hombre tales tormentos cuales padeció Régulo por la fe que debía a sus despiadados enemigos? ¿Cómo osará alzar su cresta el cristiano por su pobreza voluntaria para viajar en la peregrinación de la presente vida más expedito el camino que conduce a la patria, donde es el mismo Dios las riquezas, cuando oye o lee que L. Valerio, muerto en su consulado, fue pobre, hasta el extremo que se hicieron sus funerales a expensas del dinero dado por el pueblo? Oiga o lea que Q. Cincinato, que poseía cuatro yugadas y las cultivaba por sus propias manos, fue sacado del arado para ser hecho dictador, mayor ciertamente en dignidad que el cónsul, y que, después de vencer a los enemigos y de haber conseguido mayor gloria imperecedera, permaneció en la misma pobreza. ¿O predicará que hizo algo grande porque no se dejó arrastrar por los bienes de este, mundo, lejos de la sociedad de aquella patria eterna, cuando ve que Fabricio, con tantos dones de Pirro, rey de los epiros, y aun prometiéndole la cuarta parte del reino, no pudo ser apartado de la ciudad de Roma y quiso más vivir allí privado en su pobreza? ¿Y aquello de que tenían la república, esto es, la cosa del pueblo, la cosa de la patria, la cosa común caudalosísima y riquísima, y eran ellos tan pobres en sus casas, que a alguno de ellos, que había sido ya cónsul dos veces, se le arrojó de aquel senado de hombres pobres por notación del censor, porque se halló que en su vajilla tenía diez libras de plata? Hasta este extremo llevaban la pobreza aquellos de cuyos triunfos se enriquecía el erario. ¿Por ventura todos los cristianos, que por un fin más excelente hacen comunes sus riquezas, según lo que está escrito en los *Hechos de los Apóstoles*, que se distribuya a cada uno según su necesidad y nadie tenga cosa propia, sino que todas las cosas sean comunes, no deben entender que no les es lícito pavonearse por esto, haciéndolo para conseguir la compañía de los ángeles, cuando casi hicieron aquellos otro tanto por conservar la gloria de los romanos?[231]

[231] San Agustín exhorta a la humildad a los fieles. Si el amor de la patria terrenal, la libertad y el deseo de gloria fueron capaces de levantar en los ánimos de los romanos tales tormentas de valerosidad y de denuedo, ¿qué es para los cristianos soportar

3. Estas y otras cosas por el estilo que se hallan en sus escritos, ¿cuándo se manifestaran así, cuándo fueran tan celebradas por la fama, de no haberse acrecido con magníficos sucesos el Imperio romano, extendido por todas partes? Por ende, por aquel Imperio tan dilatado y tan duradero, afamado y glorioso por las virtudes de varones tan eximios, se dio a su intención el galardón que buscaban, y a nosotros se nos propusieron ejemplos de admonición necesaria. Esto, con el fin de que, si no tuviéramos por la gloriosísima Ciudad de Dios las virtudes de las que son semejanza, aunque borrosa, las que éstos tuvieron por la gloria de la ciudad terrena, nos pellizque el pudor, y si las tuviéramos, no nos engría la soberbia. Porque, como dice el Apóstol, *los padecimientos de los tiempos presentes no guardan proporción con la gloria futura que se ha de manifestar en orden a nosotros*. Para la gloria humana del tiempo presente se estimaba suficientemente digna la vida de aquéllos. De esto se infiere que los judíos que mataron a Cristo, revelando el Nuevo Testamento lo que estuvo velado en el Viejo, que se adore al Dios uno y verdadero, no por los beneficios terrenos y temporales, que la divina Providencia concede en mezcolanza a los buenos y a los malos, sino por la vida eterna, los dones perpetuos y por la sociedad de la ciudad soberana, justísimamente fueron entregados a la gloria de ésos, para que éstos, que por cualesquiera virtudes buscaron y adquirieron la gloria terrena, vencieran a los que con grandes vicios dieron muerte y rechazaron al Dador de la gloria verdadera y de la ciudad eterna.

CAPÍTULO XIX

En qué difieren el deseo de la gloria y el deseo de dominio

Existe, en realidad, diferencia entre la cupididad de gloria humana y la cupididad de dominación. Aunque es fácil que el que se deleita demasiado en la gloria humana sea también ardientemente aficionado a dominar, con todo, los que ansían gloria verdadera, aunque sea de alabanzas humanas, ponen empeño en no desplacer a los que aprecian rectamente. Hay gran número de bienes morales, de los cuales juzgan muchos bien, aun cuando los posean pocos. Por estos bienes morales tienden a la gloria y al mando o a la dominación aquellos de los que dice Salustio: «Pero aquél tiende por el verdadero camino». Quien sin el amor de la gloria, que

---

y triunfar de todos los enemigos y de todas las persecuciones por el amor de la patria celestial?

conduce al hombre a tener desplacer a los que tienen recta estimación, desea señorear y mandar, busca con frecuencia obtener lo que ama, aunque sea por crímenes manifiestos. Y el que desea la gloria, o tiende a ella por el verdadero camino o sin duda contiende con dolos y engaños, queriendo parecer bueno, sin serlo. Por eso es grande virtud para el que tiene virtudes despreciar la gloria, porque su desprecio está en la presencia de Dios y no se abre a juicio humano. Todo lo que haga a vista de los hombres para aparecer menospreciador de la gloria, si ellos creen que lo hace para mayor alabanza, esto es, para mayor gloria, no tiene medio para mostrar a los sentidos de los sospechosos que es de otro modo de lo que ellos sospechan. Pero el que desdeña los juicios de los alabadores, desdeña también la temeridad de los sospechosos, cuya salud, si es verdaderamente bueno, no desprecia, porque es de tanta virtud, el que tiene las virtudes del Espíritu de Dios, que ama aun a los mismos enemigos. Y ámalos de tal suerte, que quiere tener a sus aborrecedores o detractores por compañeros, no en la patria terrena, sino en la soberana. Y en sus alabadores, aunque estime en poco sus alabanzas, no disminuye su amor hacia ellos, ni quiere engañar a los que alaban, para no engañar a los que ama. Por esta razón insta ardientemente para que alaben más bien a Aquel de quien recibe el hombre cuanto en él con derecho se alaba. El que es menospreciador de la gloria y está ávido de dominación aventaja a las bestias por los vicios de la crueldad o de la lujuria. Tales fueron algunos romanos. Perdida la preocupación por la gloria, no se vieron privados del deseo de dominación. De que muchos fueron tales, da fe la historia. Pero el colmo de este vicio y como su ciudadela la llevó el primero, el César Nerón, cuya lujuria fue tal, que no tenía nada viril por temible, y tal su crueldad, que nada se creería tener de afeminado si no se conociera. Pero aun a éstos da la potestad de señorear la Providencia del Dios sumo cuando estima que las cosas humanas son dignas de semejantes hombres. Sobre este asunto es clara la voz divina. Habla la Sabiduría de Dios: *Por mí reinan los reyes, y ocupan los tiranos por mí la tierra.* Pero, porque no se crea que se llamaban tiranos a los reyes no pésimos e ímprobos, sino, según la antigua terminología, a los fuertes, dice Virgilio:

> Seré para mí prenda de paz haber estrechado la diestra del tirano.

Y palmariamente se dice de Dios en otro lugar: *El que hace reinar al hombre hipócrita por la perversidad del pueblo.* Por consiguiente, aun cuando, según mis posibilidades, haya expuesto bastante el porqué de que el solo Dios verdadero y justo ha ayudado a los romanos para conseguir la gloría de tan dilatado Imperio según la forma de la ciudad terrena, puede, sin

embargo, existir otra causa más oculta, más conocida de Dios que de nosotros por los diversos méritos del género humano[232]. Siempre ha de constar que, entre todos los verazmente piadosos, nadie sin verdadera piedad, esto es, sin el culto sincero del verdadero Dios, puede tener verdadera virtud, y que ésta no es verdadera cuando se supedita a la gloria humana. Con todo, los que no son ciudadanos de la ciudad eterna, que en nuestras Sagradas Letras se llama ciudad de Dios, son más útiles a la ciudad terrena cuando tienen por lo menos aquella virtud que si carecieran de ella. Los verdaderamente piadosos que a su vida moral unen la ciencia de regir los pueblos, son una bendición para las cosas humanas si por la misericordia de Dios gozan de poder. Tales hombres, sean cuantas fueren las virtudes que pueden tener en esta vida, la atribuyen a la gracia de Dios, porque las ha dado a los que querían, creían y pedían. Y a la vez entienden cuánto les falta para la perfección de la santidad, cual se halla en la sociedad de los santos ángeles, a la que aspiran a conformarse. Cualesquiera sean las alabanzas y los elogios tributados a la virtud que, sin la piedad verdadera, sirve a la gloria de los hombres, no son comparables en manera alguna a los febles principios de los santos, que fundan su esperanza en la gracia y en la misericordia de Dios.

CAPÍTULO XX

Tan torpe es supeditar las virtudes a la gloria humana como al deleite del cuerpo

Es usanza entre los filósofos, que hacen consistir el fin del bien en la virtud, para sacar los colores a la cara a otros que dan pruebas de las virtudes, pero que las miden por el placer corporal, y juzgan que ella debe ser apetecida por sí misma, y éstos, que por aquélla, describir una tabla donde se sienta el placer en silla real, como una reina delicada. A él se le someten las virtudes como siervas, con los ojos fijos en sus movimientos para hacer lo que ordenare. Ella manda a la prudencia que investigue con circunspección cómo reinará el placer y cómo se asegurará. Manda a la justicia que haga los beneficios que pueda, a fin de granjear las amistades necesarias

[232] Se apela a los ocultos juicios de la Providencia. Las causas de los castigos del género humano sólo son conocidas para Dios. Se puede dar una interpretación a los hechos basados sobre los principios de la hermenéutica, pero siempre quedan causas latentes, que sólo Dios, por su infinita sabiduría, puede descubrir.

para las comodidades corporales, y que no haga injuria a nadie, no sea que, quebrantadas las leyes, no pueda vivir seguro el placer. Manda a la fortaleza que, si el dolor montare al cuerpo, no le obligue a morir y mantenga firme el pensamiento del espíritu en su señor, esto es, en el placer, con el fin de mitigar con la recordación de las delicias pasadas las espinas del dolor presente. Manda a la templanza que tome solamente alimentos, y si alguna otra cosa le deleita, porque, por la inmoderación, algo nocivo no turbe la salud, y el placer, que lo reponen también los epicúreos principalmente en la salud del cuerpo, se lesione gravemente. De esta suerte, las virtudes, con toda la dignidad de su gloria, sirven al placer como a mujerzuela mandona y deshonesta[233]. Dicen que nada hay más vergonzoso y más deforme y que menos pueda soportar la vista de los buenos que esta pintura. Pero tengo para mí que no será pintura del decoro debido si se finge otra tal, donde las virtudes sirvan a la gloria humana. Aun cuando esta gloria no sea una mujer regalada, sin embargo, es hinchazón y tiene mucho de vanidad. Por la cual no la sirven dignamente la solidez y la simplicidad de las virtudes, queriendo que nada provea la prudencia, nada distribuya la justicia, nada tolere la fortaleza y nada modere la templanza sino aquello con que agradé a los hombres y sirva a la gloria huera. Ni se defiendan de esta fealdad los que, desdeñando los juicios ajenos como menospreciadores de la gloria, se creen sabios y se complacen en sí mismos, porque su virtud, si es que lo es, se somete de otro modo a la alabanza humana. El que con verdadera piedad ama a Dios y cree y espera en El, anda más solícito en lo que le desplace a El que en lo que, si es que en él hay algo, agrada no tanto a él como a la verdad. Y no atribuye esto que puede darle complacencia sino a la misericordia de Aquel a quien teme desplacer, dándole gracias por estas cosas de que le ha sanado y elevando súplicas por las que aún le quedan por sanar[234].

---

[233] Tanto me da, dice Agustín, que en la pintura se siente como reina el placer que la virtud del ánimo, porque uno y otra no son fines en sí, sino que son medios para conseguir el fin último. Cierto que los estoicos lo repusieron en la parte más noble del hombre; pero ni aun esto debe ser fin, sino que la virtud es un medio para la consecución de la felicidad, que es Dios.

[234] La dualidad campea en toda la obra. Por una parte, el que ama a Dios por la gloria terrena, mejor, el que obra bien porque le glorifiquen, y el que ama a Dios con verdadera piedad. He aquí los dos tipos de ciudadanos que peregrinan juntos en este viaje, que concluirá en la tumba. Siempre se aprecia esta dualidad en todas las hazañas de los hombres. Son las dos grandes divisiones de los hombres.

CAPÍTULO XXI

El Imperio romano fue dispuesto por el Dios verdadero, del cual procede toda potestad y cuya providencia rige todas las cosas

Siendo ello así, no atribuyamos el poder de dar el imperio y el reino sino al Dios verdadero, que da la felicidad en el reino de los cielos a solos los piadosos, y el reino terreno a los píos y a los impíos, como le place a El, a quien nada place injustamente. Aun cuando hayamos dicho algo, en la medida que se nos descubrió, con todo, es mucho para nosotros y supera con mucho nuestras fuerzas el escudriñar los secretos de los hombres y formarnos juicio, con un examen superficial, sobre los merecimientos de los reinos. Aquel único Dios verdadero que ni en su juicio ni en su ayuda abandona al género humano, cuando quiso y en cuanto quiso, dio el reino a los romanos. El lo dio a los asirios y también a los persas, los cuales, según refieren sus escritos, adoran a solos dos dioses, uno bueno y otro malo[235], por silenciar el pueblo hebreo, del cual ya he dicho, cuanto me pareció suficiente, que no rindió culto más que a un Dios, aun cuando tuvo en su mano el reino. El mismo que dio a los persas mieses sin el culto de la diosa Segecia y que dio otros muchos dones de la tierra sin el culto de tantos dioses, porque al frente de cada una de las cosas pusieron éstos un dios o varios al frente de cada cosa, ese mismo dio el reino sin el culto de aquellos por cuyo culto éstos creyeron que reinaban. De igual modo también lo dio a los hombres. El lo dio a Mario y a Cayo César. El lo dio a Augusto, y El a Nerón. El lo dio a los Vespasianos, al padre o ni lujo, emperadores apacibilísimos, y El al cruelísimo Domiciano. Y, por no vernos en la precisión de recorrerlos uno a uno, El lo dio a Constantino el cristiano y a Juliano el Apóstata, cuya índole se estragó por el amor de dominar y por su sacrílega y detestable curiosidad. Era dado a los vanos oráculos, y osó, confiado en la victoria, incendiar las naves en que se llevaba el sustento necesario[236]. Después, arremetiendo con ímpetu empresas inmódicas y

[235] De Persia venía el dualismo maniqueo de Manes. Los dos principios, uno bueno y otro malo, ambos eternos y ambos omnipotentes y eternamente en pugna, son ya de vieja raigambre en el pueblo persa. Desde aquí lo trasladó Manes al Occidente y sobre él fundó su nueva doctrina.

[236] Juliano, al verse vencido, mandó quemar las naves en que llevaban los víveres con el fin de que el ejército muriera de inanición. El ejército quedó al descampado y sin defensa, y, no pudiendo huir, se hubo de pactar allí, fijándose contra el querer del dios Término un nuevo límite al Imperio.

muerto pronto en premio de su temeridad, dejó en lugares hostiles su ejército indefenso, para que no pudiera escapar de allí de otro modo sino contra el augurio del dios Término, del cual ya hablamos en el libro anterior y el cual cambiaba los términos del Imperio romano. Cedió el dios Término a la necesidad, él que no había cedido a Júpiter. Esto ciertamente lo rige y gobierna el único Dios verdadero como le place, y aunque sus causas sean ocultas, no por eso son injustas.

CAPÍTULO XXII

La duración y los desenlaces de las guerras penden del juicio de Dios

Como pende de su arbitrio, de su justo juicio y de su misericordia el atribular o consolar a los mortales, así también penden de El los tiempos de las guerras, y los acorta o prolonga a su antojo. Con increíble celeridad y brevedad concluyó Pompeyo la guerra de los piratas, y Escipión, la tercera guerra púnica. También la guerra de los gladiadores fugitivos, aunque vencidos muchos generales romanos y dos cónsules y quebrantada horriblemente y destruida Italia, sin embargo, se resolvió al tercer año después de muchos estragos. Los picenos, marsos y pelignos[237], gentes no extranjeras, sino italianas, después de duradera y fidelísima servidumbre bajo el yugo romano, intentaron levantar cabeza para libertarse, sujetas ya al Imperio romano muchas naciones y destruida Cartago. En esta guerra itálica, los romanos fueron muchas veces vencidos, y en ella perecieron dos cónsules y otros nobilísimos senadores; pero, con todo, no duró mucho tiempo este mal, pues vio su fin el año quinto. La segunda guerra púnica, con gran menoscabo y catástrofe de la república, debilitó y estuvo a punto de deshacer las fuerzas romanas durante dieciocho años. En dos batallas perecieron cerca de setenta mil romanos. La primera guerra púnica se libró por espacio de veintitrés años, y la mitridática por espacio de cuarenta. Y, porque no se imagine alguien que los ensayos de los romanos fueron más poderosos para concluir más presto las guerras, en tiempo atrás tan celebrados en todo género de virtudes, la guerra samnítica duró cerca de cincuenta años. En ella los romanos sufrieron una derrota tal, que se les obligó a pasar bajo

---

[237] Los pelignos formaban un pueblo en la Italia central, vecino de los frentanos y de los marrucinos; habitaba el país que hoy se llama Abruzzo.

el yugo. Pero, porque no amaban la gloria por la justicia, sino que parecían amar la justicia por la gloria, rompieron la paz hecha y la alianza. Refiero estas cosas porque muchos ignorantes de las cosas pasadas, y algunos también disimuladores de su ciencia, si vieran que en los tiempos cristianos dura un poco más una guerra, aína con desvergüenza sin igual zahieren a nuestra religión, con voces ininteligibles, diciendo que, si ella no existiera, se rendiría culto a las divinidades con el antiguo rito y que la virtud romana, que, con la ayuda de Marte y de Belona, concluyó presto tantas guerras, se encargara de poner también fin con suma presteza a ésta. Recuerden los que han leído la duración, los variados desenlaces y las luctuosas catástrofes de las guerras sostenidas por las viejos romanos, y consideren que el orbe suele agitarse con tales males, como el mar proceloso con las tempestades, y confiesen alguna vez lo que no quieren. No se infieran la muerte, dando rienda suelta a sus lenguas contra Dios, y no engañen a los ignorantes.

CAPÍTULO XXIII

De la guerra en que Radagasio, rey de los godos y adorador de los demonios, en un solo día fue vencido con sus inmensas huestes

Lo que en nuestro tiempo y muy poco ha hizo maravillosa y misericordiosamente Dios, no lo refieren con el reconocimiento debido. Antes, en cuanto está de su parte, si posible fuera, intentaran sepultarlo en el olvido de todos los mortales. Si nosotros lo silenciáramos, seríamos de igual suerte ingratos. Cuando Radagasio, rey de los godos, con una hueste inmensa e inhumana, constituido ya en las cercanías de la Urbe, amagaba con lanzarse sobre Roma, en un solo día fue vencido con tanta celeridad, que sin un solo, no diré muerto, pero ni aun herido de los romanos, quedaron tendidos por tierra más de cien mil del ejército contrario, y el general con sus hijos fue preso y luego matado con la pena debida. Si él, tan impío como era, hubiera entrado en Roma con sus tan impías huestes, ¿a quién perdonara? ¿A qué lugares de los mártires rindiera honor? ¿En qué personas temiera a Dios? ¿De quién quisiera no derramada la sangre? ¿De quién quisiera dejar intacta la castidad? ¡Cuántas voces dieran éstos en favor de los dioses, con cuánto descaro nos echaran en rostro que él había vencido precisamente y que fue tanto su poder cabalmente porque amansaba e invocaba a los dioses diariamente con sacrificios, cosa que la religión cris-

tiana no permitía hacer a los romanos! Cuando él se acercaba ya a estos lugares donde por la voluntad de la Majestad soberana fue avasallado, y cuando su fama volaba ya sobre el caballo del espacio, se nos decía a nosotros en Cartago[238] que los paganos creían, propalaban y alardeaban de que aquél, con la protección y auxilio de sus dioses favoritos, a quienes se corría que sacrificaba diariamente, no podía en absoluto ser vencido por los que no hacían tales sacrificios a los dioses romanos ni permitían que alguien los hiciera. Y no dan los miserables gracias a tan grande misericordia de Dios, que, habiendo determinado castigar con la invasión de los bárbaros las costumbres de los hombres, dignas de suplicios más graves, atemperó con tanta mansedumbre su indignación, que primero hizo que fuera maravillosamente vencido, porque no se diera la gloria a los demonios para intimidar los ánimos de los débiles, demonios a los que constaba imploraba aquél su ayuda. Y luego hizo que Roma fuera tomada por estos bárbaros, que, contra toda usanza de las guerras anteriormente libradas, perdonaron, por reverencia a la religión cristiana, a los que se acogían a los lugares santos, y eran tan contrarios, por el nombre cristiano, a los mismos demonios y a los ritos de los impíos sacrificios, en los cuales fundaba aquél su presunción, que parecía que sostenían una guerra mucho más cruel contra ellos que contra los hombres. De esta forma, el Señor verdadero y Gobernador de las cosas flageló con misericordia a los romanos y mostró a los que rogaban a los demonios, vencidos de modo tan increíble, que aquellos sacrificios no eran necesarios ni aun para la salvación de las cosas presentes. El fin era que los que no se aterran a su pertinacia, sino que prudentemente lo ponderan, no abandonen la religión verdadera por las necesidades presentes, sino más bien la conserven con la fidelísima esperanza de la vida eterna.

CAPÍTULO XXIV

Cuál y cuán verdadera sea la felicidad de los emperadores cristianos

No llamamos nosotros felices a ciertos emperadores cristianos precisamente, o porque imperaron por largo tiempo, o dejaron con muerte plá-

---

[238] Sin duda, cuando en Roma vieron la opresión de los godos, huyeron de la ciudad y se refugiaron en las costas vecinas, esperando que la tempestad pasara. Algunos de éstos, procedentes de Roma, hicieron a Agustín sabedor de todos aquellos detalles.

cida su Imperio a los hijos, o dominaron a los enemigos de la república, o pudieron guardarse y oprimir a los ciudadanos hostiles que se alzaban contra ellos. Estos y otros regalos o solaces de la presente y trabajosa vida merecieron también recibirlos algunos adoradores de los demonios, que no pertenecen al reino de Dios, al que pertenecen éstos. Y esto lo hizo su misericordia porque no desearan los que creen en El estos bienes como supremos. Sino que los llamamos felices si imperan con justicia, si no se pavonean entre las lenguas pródigas en sublimes alabanzas y entre los obsequios de los que humildemente les saludan, sino que se acuerdan de que *son hombres.* Si colocan su potestad a los pies de la Majestad divina para extender principalmente su culto. Si temen, aman y adoran a Dios. Si aman más aquel reino donde no temen tener príncipes, si son tardos para vengar y prestos para perdonar. Si toman venganza por necesidad de la regencia y defensa de la república y no por saciar el odio a los enemigos. Si conceden perdón no para dejar impune la injusticia, sino por la esperanza de la enmienda. Si, cuando se ven obligados a ordenar muchas veces con aspereza, lo compensan con suavidad misericordiosa y con largueza de beneficios. Si la lujuria está en ellos tanto más a raya cuanto pudiera estar más libre. Si gustan más de señorear a sus malos apetitos que a cualesquiera naciones. Y si todo esto lo hacen no por el ansia de vanagloria, sino por la dilección de la felicidad eterna. Si no descuidan el inmolar al Dios verdadero por sus pecados el sacrificio de la humildad y de la conmiseración y de la oración[239]. Decimos que tales emperadores cristianos son felices en esta peregrinación, y después lo serán en realidad, cuando se cumpliere lo que esperamos.

Capítulo XXV

Prosperidades concedidas por Dios a Constantino, emperador cristiano

El Dios bueno, para que los hombres, que estaban en la creencia de que cumplía adorarle por la vida eterna, no pensaran que nadie podía alcanzar las grandezas temporales y los reinos terrenos sin suplicar a los de-

[239] El sacrificio del cristiano es el sacrificio interior. La mejor víctima que puede inmolarse a Dios es la propia persona, en acto puro de humildad y de amor de Dios, con el reconocimiento de la propia miseria e impetración de gracias para seguir adelante en la empresa comenzada. Así es como prosperan las obras de los fieles.

monios, porque estos espíritus tienen mucho poder en tales asuntos, colmó al emperador Constantino, que, lejos de recurrir a los demonios, adoraba al verdadero Dios, de tantos bienes terrenos cuantos nadie osara desear. Y le concedió además fundar una ciudad[240] aliada del Imperio romano, como hija de la misma Roma, pero sin ningún templo ni un solo ídolo. Reinó largo tiempo, y, él solo augusto, sostuvo y defendió todo el orbe romano. En la administración y gerencia de las guerras fue muy victorioso y en oprimir a los tiranos le acompañó siempre la fortuna. Entrado en años, murió de enfermedad y de vejez y dejó sus hijos al frente del Imperio. Pero de nuevo, porque ningún emperador se hiciera cristiano justamente para merecer la felicidad de Constantino, ya que cada cual debe ser cristiano por la vida eterna, llevó a Joviano con mucha más celeridad que a Juliano, y permitió que Graciano fuera asesinado por una espada tiránica, mucho más dulcemente que aquel Pompeyo el Grande, que rendía culto a los dioses romanos. Aquél pudo ser vengado por Catón, a quien había dejado, en cierto sentido, heredero de la guerra civil. Este, empero, aun cuando no buscan las almas pías tales solaces, fue vengado por Teodosio, a quien había hecho partícipe del reino, dándole preferencia sobre su hermano pequeño, mostrándose más ávido de una sociedad fiel que de un excesivo poder.

CAPÍTULO XXVI

Fe y piedad de Teodosio Augusto

1. Por esta razón, él, no sólo en vida, sino también después de su muerte, le guardó la fidelidad que le debía. Expulsado Valentiniano, su hermano pequeño, por Máximo, su asesino, acogió, como cristiano, al huérfano dentro de su imperio y veló por él con afecto paternal; por él, que, destituido de todas las fuerzas, podía sin dificultad quitarle de delante si ardiera en su pecho el deseo de reinar con más ardor que la caridad de hacer bien. Por eso, tomándolo sin menoscabo de su autoridad imperial, le consoló con humanidad y gracia. Después, cuando Máximo se tornó temible por sus empresas, entre las angustias de sus cuidados no se dio a las sacrílegas e ilícitas curiosidades, sino que se dirigió a Juan, solitario del desierto de Egipto, del cual sabía, según la fama corría, que ese siervo de

[240] Esta ciudad fue Constantinopla, que lleva su nombre, y mandó también llamarla segunda Roma.

Dios estaba dotado del espíritu de profecía, y de él recibió un mensaje con la plena certeza de su victoria. Luego el exterminador del tirano Máximo restableció, con misericordiosísima veneración, al niño Valentiniano a su Imperio, de donde había sido arrebatado. Y, muerto éste en breve, ora por traición, ora por otro accidente, ora por acaso, derrotó, lleno de fe en un mensaje profético recibido, a otro tirano, por nombre Eugenio, que había suplantado ilegítimamente a aquel emperador, contra cuyo potente ejército combatía más con la oración que con la espada. Soldados que presenciaron la batalla nos han contado que sentían que les arrancaban de las manos las armas arrojadizas, y esto lo hacía un viento impetuoso por la parte de Teodosio, que no solamente les arrancaba con violencia cuanto arrojaban contra los enemigos, sino que aun los mismos dardos rebotaban contra sus cuerpos. De aquí tomó pie el poeta Claudiano, aunque ajeno al nombre de Cristo, cuando dijo en su alabanza:

> ¡Oh tú, muy amado por Dios! Esto arma en tu favor sus impetuosas huestes. Por ti combate el éter, y los vientos acuden conjurados al son de las trompetas.

Sin embargo, vencedor, como había creído y predicho, en retornando derribó las estatuas de Júpiter, que habían sido como consagradas contra él con no sé qué ritos. Y concedió con alegría y con benignidad que sus rayos fueran de oro, según la gracia de los corredores (lo cual permitía aquella alegría), que decían que querían ser heridos por sus rayos. A los hijos de sus enemigos, que habían matado no sus órdenes, sino el ímpetu de la guerra, que se refugiaron en la iglesia no siendo aún cristianos, quiso se hicieran cristianos en esta ocasión y los amó con caridad cristiana. No les privó de su hacienda y les aumentó los honores. No permitió a nadie después de la victoria vengar sus particulares enemistades. Su conducta en las guerras civiles no fue como la de Cinna, de Mario, y de Sila, y de otros por el estilo, que ni acabadas quisieron que se acabaran, sino que fue tanto el dolor que concibió por su comienzo, que no quiso que, una vez acabadas, fueran en daño de alguno. En medio de todas estas cosas, desde el principio de su imperio no cejó de dar leyes más justas y santas en pro de la Iglesia, que luchaba contra los impíos, que se afanaba y era perseguida con violencia por el hereje Valente, que favorecía a los arrianos. Y él se gozaba más de ser miembro de la Iglesia que de reinar sobre la tierra. Mandó derribar por doquier los simulacros de los gentiles, entendiendo a maravilla que los bienes de la tierra no están en poder de los demonios, sino en el del verdadero Dios. ¿Qué hubo más admirable que su religiosa humildad, cuando después de haber prometido ya, a ruego de los obispos, el perdón a los te-

salonicenses, y de verse obligado, por el levantamiento de algunos de su corte, a vengar el gravísimo crimen de los mismos, le castigó la autoridad eclesiástica e hizo penitencia tal, que el pueblo, en oración por él, lloraba más la celsitud imperial postrada que la temiera en su pecado airada? Estas obras buenas y otras por el estilo, que sería prolijo enumerar, llevó consigo él de este vapor temporal de la encumbración y alteza humana. El premio de estas obras es la eterna felicidad, cuyo dador es Dios, y la da a solos los verdaderamente piadosos. Los demás fastigios o subsidios de la presente vida, como el mundo, la luz, las auras, las tierras, las aguas, los frutos y el alma del hombre, su cuerpo, sentidos, mente y vida, los concede a los buenos y a los malos. Entre éstas se enumera también cierta grandeza de imperio, que dispensa para el gobierno de los tiempos.

2. Por eso veo que me cumple ya responder a los que, refutados y convencidos con las razones más claras que prueban que la multitud de los dioses falsos no sirve para nada, con miras a obtener estos bienes temporales, deseados por los hombres de poco caletre, se esfuerzan por afirmar que a los dioses se les debe culto, no por la utilidad de la presente vida, sino por aquella que ha de seguir a la muerte. A los que quieren adorar vanidades por los bienes de este mundo y se quejan de que no se les permiten esos sentires pueriles, creo haberles respondido en estos cinco libros. Luego de haber dado a luz pública los tres primeros, y cuando comenzaban a andar de mano en mano, oí que algunos preparaban por escrito no sé qué replica contra ellos. Después llegó a mis oídos que ya habían escrito, pero que buscan oportunidad para poder darlos a luz pública sin peligro[241]. A estos tales les aconsejo que no deseen lo que no les conviene, porque es fácil creer que se ha respondido cuando no se quiere callar[242]. Y ¿qué hay más locuaz que la vanidad? Mas no por eso puede lo que la verdad, aunque, si quiere, también puede gritar más que la verdad. Sin embargo, ponderen todas las cosas con detención. Y si quizá, juzgando sin parcialidad, les pareciere que las cosas son tales que pueden ser más bien baratadas que desbaratadas con su desvergonzadísima charlatanería y con su ligereza casi

[241] Agustín era el oráculo de la cristiandad. Sus obras, tan pronto como salían de sus manos, desaparecían y eran devoradas, como le dice ya Macedonio en una carta. Ahora le llegan noticias de que alguien prepara una contestación a las invectivas de Agustín. No se amedrenta. Es suficiente la confianza que tiene en su Dios para responder si la necesidad lo exige. Pero no haría falta.

[242] Este consejo de Agustín no nace de su soberbia, no. Es sencillamente un requerimiento a la reflexión, porque el siente que su obra está bien fundamentada sobre los pilares de la Historia y que sus argumentos no admiten retorqueos. Por eso le aconseja que ceje en su empeño.

satírica o mímica, pongan freno a sus frivolidades y escojan antes ser corregidos por los prudentes que alabados por los imprudentes. Si esperan oportunidad, no por tener libertad para decir verdades, sino licencia para maldecir, líbreles Dios de que les suceda lo que dice Tulio de uno que se llamaba feliz por su libertinaje en el pecar: ¡Oh miserable, a quien era lícito pecar! Por tanto, cualquiera que sea quien pensare que es feliz por su licencia en el maldecir, podemos asegurarle que será mucho más feliz si se viera privado de esa libertad, ya que podría, depuesta la vanidad de su jactancia, discutir con nosotros al presente, como por vía de consulta, cuanto quiera y, en cuanto pueda, oír de aquellos a los que consulta en controversia una respuesta honesta, grave y libre.

LIBRO VI

Hasta el presente ha escrito contra los que juzgan que cumple rendir culto a los dioses con la mira puesta en la presente vida temporal. Ahora escribe contra los que creen que se les debe culto por la vida eterna. A estos tales ha de refutar Agustín en los cinco libros siguientes. En éste expone, en primer término, la opinión sobre los dioses tenida por Varrón, escritor muy autorizado entre los teólogos de los gentiles, por muy abyecta. Aduce los tres géneros de esta teología, llamada, según él, la fabulosa, la natural y la civil, y luego demuestra que la fabulosa y la civil no sirven nada para la felicidad de la vida futura.

Prólogo

Creo haber refutado lo suficiente, en los cinco libros precedentes, a los que piensan que cumple venerar y adorar con aquel rito y servidumbre que los griegos llaman Cárpete, y que se debe al Dios uno y verdadero, a muchos y falsos dioses, convencidos por la verdad cristiana de ser vanos simulacros o inmundos espíritus y perniciosos demonios; en una palabra, criaturas, no el Creador. Y ¿quién no sabe que para su excesiva estulticia y pertinacia no son suficientes estos cinco libros ni otros, sea cualquiera su número? Es que se considera gloria la vanidad no ceder a las fuerzas de la verdad, lo cual perjudica a aquel a quien señorea vicio tan inhumano. También hay enfermedades incurables para el arte médica, y no lo son en daño del médico, sino del enfermo. En cuanto a los que lo leen sin ninguna

obstinación de su antiguo error, o por lo menos con menguada y no excesiva, juzgan, considerando y ponderando todo, que hemos solucionado suficientemente con estos cinco volúmenes terminados la cuestión propuesta, y que pecamos más por exceso que por defecto. Y no pueden poner en duda que toda la envidia que los ignorantes se esfuerzan por acumular a la religión cristiana con ocasión de las calamidades de la presente vida y del quebranto y mutación de las cosas terrenas, carece en absoluto de motivo razonable y rebosa de livianísima temeridad y perniciosísima arrogancia, no sólo, aunque lo disimulen, sino aun cuando contra su conciencia lo favorezcan los sabios poseídos de una loca impiedad.

CAPÍTULO I

De los que dicen que adoran a los dioses, no por la vida presente, sino por la eterna

1. Ahora, puesto que luego, como lo exige el orden prescrito, hemos de refutar y poner en regla a los que sostienen que los dioses de los gentiles, desvirtuados por la religión cristiana, deben ser adorados no con miras a la presente vida, sino por amor de la vida que ha de seguir a la muerte, pláceme dar principio a mi discurso por el verídico oráculo del Salmo sagrado: *Bienaventurado aquel cuya esperanza es el Señor Dios y no paró mientes en las vanidades y locuras mentirosas.* Con todo, entre todas las vanidades y locuras mendaces, con mucha mayor tolerancia se ha de prestar oídos a los filósofos, a quienes desplacieron estas opiniones y errores de los pueblos. Estos pueblos forjaron estatuas a los dioses y fingieron o dieron por hechas muchas falsedades y ruindades de aquellos que bautizaban con el nombre de dioses inmortales, y dándoles fe, las mezclaron a su culto y ritos sagrados. Con estos hombres que confesaron desechar tales desatinos, aunque no predicándolo con libertad, a lo menos mascullando entre dientes en sus disputas, no está del todo fuera de plan tratar esta cuestión: Si cumple adorar no al Dios uno, autor de toda criatura espiritual y corporal, por amor de la vida que seguirá a la muerte, sino a muchos dioses, reconocidos por los filósofos más excelentes y más ilustres[243], dioses hechos y colocados en lugar sublime por aquel que es Uno.

[243] Estos filósofos son los platónicos, a los que rinde los más encomiásticos elogios.

2. Por lo demás, ¿quién se allanará a que se diga y se sostenga que aquellos dioses, citados algunos de ellos en el libro IV, a cada uno de los cuales se comisionaban oficios singulares de las cosas pequeñas prestan la vida eterna? ¿O es que aquellos varones tan hábiles y agudos, que se glorían de haber enseñado por escrito con gran provecho, para que se supiera por qué cumple suplicar a cualquier dios y qué debe pedirse a cada uno de ellos, con el fin de que no sucediese el torpísimo absurdo, como es usanza en las tablas, de pedir agua a Libero o vino a las Linfas, aconsejarán a un hombre devoto de los dioses inmortales que, cuando pida vino a las Linfas y le respondan: «Nosotras tenemos agua, esto pídelo a Baco», pueda con razón decir: «Si no tenéis vino, a lo menos dadme la vida eterna»?[244] ¿Qué hay más monstruoso que este absurdo? ¿Por ventura ellas, a grandes carcajadas (pues suelen ser propensas a la risa), si no afectan engañar, como los demonios, no responderán al suplicante: «¡Hombre!, piensas que tenemos en nuestra mano la vida, nosotras que acabas de oír no tenemos la vid»? Es necesidad muy desvergonzada pedir o esperar la vida eterna de tales divinidades, de las que afirman que sus funciones son totalmente particulares para esta vida, trabajadísima y muy breve, y para alguna otra cosa pertinente a su sostenimiento y apoyo, de tal suerte que pedir a uno lo que está bajo la tutela o poder de otro es tan fuera de razón y tan absurdo, que parece en todo una imagen de la bufonería escénica. Esto, cuando lo hacen los actores a sabiendas, se ríen con dignidad en el teatro; pero cuando lo hacen los tontos sin conciencia de ello, con más razón se burlan en el mundo. A qué dios o diosa y por qué motivo se les suplica, por lo que respecta a los dioses establecidos por las ciudades, lo descubrieron ingeniosamente los sabios y lo consignaron por escrito. Es a saber, qué se pide a Baco, qué a las Linfas, qué a Vulcano, y así a los demás, de los cuales parte hice mención ya en el libro IV, y parte juzgué prudente silenciarlos. Por consiguiente, si es error pedir vino a Ceres, pan a Baco, agua a Vulcano y fuego a las Linfas, ¡cuánto mayor disparate debe entenderse que es demandar de cualquiera de éstos la vida eterna!

3. En efecto, si, al tratar del reino terreno, sobre qué dioses o diosas debía creerse que podían conferirlo a los hombres, pesadas bien todas las razones, llegamos a la conclusión de que era muy ajeno a la verdad pensar que a lo menos la fundación de los reinos terrenos era obra de alguno de estos muchos y falsos dioses, ¿por ventura no es impiedad y disparate ma-

[244] San Agustín arguye aquí de menor a mayor. La regla está muy bien aplicada. Si no pueden dar los bienes de la tierra, porque tienen restringido su poder, ¿cómo podrán dar la vida eterna, sobre la cual no tienen poder alguno?

yúsculo creer que cualquiera de éstos puede dar la vida eterna, que sin vacilación y sin cotejo alguno debe preferirse a todos los reinos de la tierra? Y no nos pareció que no podían dar tales dioses el reino terreno justamente porque ellos son grandes y excelsos, y éste, algo pequeño y despreciable, del cual no se dignaran preocuparse en tamaña sublimidad, sino que, por más que uno con justa razón desprecie las caducas cimas del reino terreno por la consideración de la fragilidad humana, estos dioses aparecieron como incapaces e indignos de llevar la administración de ellos, de darlos o de conservarlos. Y por esto, si (como nos lo prueba lo tratado en los dos libros precedentes) ningún dios de aquella turba, o de los casi plebeyos, o de los dioses proceres, es idóneo para dar a los mortales los reinos mortales, ¿cuánto menos podrá hacer de mortales inmortales?

4. Añade a esto que, si discutimos ya con los que piensan que a los dioses se les debe culto no por amor de esta vida, sino por el de la que ha de seguir a la muerte, ya no debe rendírseles culto ni por aquellos bienes que, como distribuidos y propios, atribuye, no la razón de la verdad, sino la opinión de la vanidad, al poder de los dioses. Como creen sus defensores, el culto de estos dioses es necesario para las utilidades de esta vida mortal, y contra ellos ya disputé bastante, cuanto pude, en los cinco libros precedentes. Siendo ello así, aunque fuera más florida y egregia la edad de los que dieron culto a la diosa Juventas, y la de sus despreciadores declinara en los años de la juventud o se enfriara en ella como en cuerpo cargado de años; si la Fortuna Barbada vistiera con más donaire y vistosidad los carrillos de sus servidores y a sus menospreciadores los viéramos lampiños o con mala barba, aun así diríamos, con toda razón, que el poder de estos dioses singulares se extendía hasta aquí, limitados en cierto modo a sus oficios. Y por esto ni sería conveniente pedir a Juventas la vida eterna, puesto que no da la barba, ni se debía esperar de la Fortuna Barbada algo después de esta vida, dado que no tiene poder alguno en esta vida ni sobre la edad que ella cubre de barba. Al presente su culto no es necesario ni aun por estas mismas cosas que se juzgan sometidas a ella. Muchos que adoraban a la diosa Juventas no lozanearon en esa edad, y muchos que no la adoraban gozaron del vigor de la juventud. Asimismo, muchos devotos de la Fortuna Barbada no pudieron llegar a tener barba o la tuvieron fea, y si algunos le rinden culto para pedir la barba, se burlan de ellos los menospreciadores que la tienen. ¿Hasta tal punto disparata el corazón humano que, conociendo la inanidad y el ludibrio del culto de estos dioses por mor de estos dones temporales y huidizos, de los que dicen que cada uno tiene su particular presidencia, crea que es fructuoso por la vida eterna? Que pueden darla, no se han atrevido a decirlo ni los que, para que el necio po-

pulacho les rindiera culto, hicieron el reparto tan al por menor, porque pensaron que eran muchos en demasía y para que ninguno de ellos quedara ocioso.

CAPÍTULO II

Qué cumple creer sobre la sentencia de Varrón acerca de los dioses de los gentiles, de los cuales descubrió tales géneros y ceremonias, que los hubiera tratado con mayor reverencia si los hubiera en absoluto silenciado

¿Quién investigó esto con más curiosidad que Marco Varrón? ¿Quién lo habló con más erudición? ¿Quién lo ponderó con más atención y quién lo distinguió con más agudeza? ¿Quién lo escribió más solícita y cumplidamente? Este, aunque con menos suavidad de expresión, es tan doctrinal y sentencioso que, en todo género de erudición, que nosotros llamamos secular y ellos liberal, enseña tanto al aficionado a las cosas como deleita Cicerón al aficionado al estilo. Finalmente, el mismo Tulio da de éste tal testimonio, que en los libros *Académicos* dice que aquella disputa de que allí se trata la tuvo con Marco Varrón, «hombre el más agudo de todos y, sin duda alguna, el más sabio». No dice elocuentísimo o disertísimo, porque, en realidad, en este punto no puede emparejársele, sino dice «el más agudo de todos». Y en estos libros, esto es, en los *Académicos,* donde sostiene que debe dudarse de todo, añadió: «Sin ninguna duda, es el más sabio». Sin duda que estaba tan cierto de esto, que desterraba de ello toda duda, que suele presentar en todo, como si, habiendo de disputar de él según la duda de los académicos, se olvidara de que él era académico. Haciendo en el libro primero el elogio de las obras literarias de Varrón, dice: «Peregrinando y vagando nosotros en nuestra ciudad como huéspedes, tus libros nos encaminaron como a casa, porque al fin pudiéramos conocer quiénes éramos y dónde estábamos. Tú nos declaraste la edad de nuestra patria, tú nos describiste los tiempos, tú nos describiste los derechos de la religión y de los sacerdotes, tú nos declaraste la disciplina doméstica y la pública, tú nos notificaste el asiento de las regiones y de los lugares, tú nos diste noticia de los nombres, géneros, deberes y causas de todas las cosas divinas y humanas». Este personaje de tan vasta y eximia erudición, del que dice brevemente Terenciano en este versillo:

Varrón, varón muy sabio en todos los conceptos,

leyó tanto, que nos maravillamos de que tuviera tiempo para escribir algo, y escribió tanto, que apenas creemos que pueda alguien leerlo. Este varón, digo, de tan grande ingenio y de tamaña erudición, si fuera impugnador y destructor de las cosas divinas, de que escribe y dijera que ellas atañen no a la religión, sino a la superstición, no sé si escribiera en ellos cosas tan dignas de risa, tan despreciables y detestables. Rindió culto a los dioses en tal forma y juzgó que debía rendírseles de tal suerte, que en sus mismos escritos dice que teme que perezcan, no por incursión hostil, sino por negligencia de los ciudadanos. De esto, como de su ruina, quiere librarlos, y los deposita y guarda, en memoria de los buenos, en sus libros con cuidado más cuidadoso que el que se pregona tuvo Metelo para liberar del incendio a las sagradas vestales, y Eneas para librar de la destrucción de Troya a los penates. Y, sin embargo, dio a leer a los siglos lo que sabios e ignorantes juzgaron con razón digno de ser rechazado y muy hostil a la verdad de la religión. ¿Qué debemos pensar, sino que este hombre acérrimo y capacísimo, no, empero, libre por el Espíritu Santo, sufrió la opresión de la usanza y leyes de su ciudad y que no quiso callar, so color de recomendar la religión, aquellas cosas que le inquietaban?

Capítulo III

Cuál sea la división dada por Varrón a los libros que compuso sobre las «antigüedades de las cosas humanas y divinas»

Escribió cuarenta y un libros de *Antigüedades*[245], y los dividió en cosas humanas y divinas. Dedica a las cosas humanas veinticinco, y a las divinas, dieciséis. Y sigue en la división este orden: El tratado de las cosas humanas lo divide en cuatro partes, y cada parte en seis libros. Atiende a quiénes obran, a dónde obran, a cuándo obran y a qué obran. Así, en los seis primeros escribió sobre los hombres; en los seis segundos, sobre los lugares; en los seis terceros trata de los tiempos, y en los seis últimos, de

[245] Esta obra del eximio Varrón es la usada por el Santo como auténtica ficha para la composición de la *Ciudad de Dios* en lo tocante al culto de los dioses antiguos. La detallada exposición de estos libros de Varrón muestra que el Obispo de Hipona, en medio de sus preocupaciones apostólicas, la había leído y asimilado con una comprensión muy extensiva.

las cosas. Cuatro por seis, veinticuatro. Pero a la cabeza de éstos colocó uno especial que hablara de modo general e introductorio de todos. En las cosas divinas conservó la misma división por lo que respecta a lo que debe exhibirse a los dioses. Los hombres les exhiben culto en lugares y tiempos. Estos cuatro puntos que dije, los estudia cada uno en tres libros, porque escribió los tres primeros sobre los hombres; los tres siguientes, sobre los lugares; los terceros, sobre los tiempos, y los cuartos, sobre el culto divino. Poniendo aquí también de relieve, con sutilísima distinción, quiénes lo exhiben y qué exhiben. Pero, como era necesario hablar, y es lo que más se esperaba, de a quiénes se exhibe, escribió también sobre los dioses los tres últimos, para que, cinco por tres, completaran el número quince. Todos, como hemos dicho, son dieciséis, porque también al principio de éstos puso uno especial que hablara introductoriamente de todos. Terminado éste, luego de hacer aquella división quinquepartita, subdivide los tres primeros, que atañen a los hombres, de tal forma que el primero trata de los pontífices; el segundo, de los augures, y el tercero, de los quince varones de las cosas sagradas. Los tres segundos, pertinentes a los lugares, los subdividió a su vez, de tal manera que en uno de ellos habla de las capillas; en otro, de los templos sagrados, y en otro, de los lugares religiosos. Los tres que siguen a éstos, y que conciernen a los tiempos, versan uno sobre las fiestas, otro sobre los juegos circenses y el tercero sobre los escénicos. De los tres siguientes, que corresponden a las cosas sagradas, el uno lo dedica a las consagraciones; el otro, a los sacrificios privados, y el último, a los públicos. A esta especie de pompa religiosa, donde desfilan los últimos los dioses siguiendo el cortejo, dedica los tres libros que restan y trata, en el primero, de los dioses ciertos; en el segundo, de los inciertos, y en el tercero y último, de todos, de los dioses primates y selectos.

Capítulo IV

De ea disertación de Varrón resulta que las cosas humanas son más antiguas que las divinas

1. En toda esta serie de la más bella y sutil división y distinción, con suma facilidad desprende de lo dicho y de lo que ha de decir, cualquier hombre que no sea, con corazón obstinado, enemigo de sí, una consecuencia: que en vano se busca y es gran descoco esperar y desear la vida eterna. Esto, o son designios de los hombres o de los demonios, y no de los demo-

nios que ellos llaman buenos, sino, para hablar con claridad, de los espíritus inmundos y malignos sin restricciones, que con admirable envidia y ocultamiento siembran en la imaginación de los impíos opiniones nocivas, con las cuales el alma humana se desvanece más y no puede acomodarse y abrazarse a la verdad inconmutable y eterna. Y a veces las entremeten abiertamente en los sentidos y las confirman con la más falaz atestación que pueden. Varrón mismo testifica que escribió primero sobre las cosas humanas y después sobre las divinas precisamente porque primero existieron las ciudades y luego éstas instituyeron las cosas religiosas. La verdadera religión, empero, no fue instituida por ciudad terrena alguna, sino que ella es la que establece una ciudad verdaderamente celestial. Y a ésta la inspira y adoctrina el Dios verdadero, que da la vida eterna a sus verdaderos adoradores.

2. El motivo que da Varrón cuando confiesa que escribió primero sobre las cosas humanas y después sobre las divinas justamente porque las divinas fueron instituidas por los hombres, es éste: «Así como es primero el pintor que el cuadro, y primero el arquitecto que el edificio, así también son primero las ciudades que lo instituido por ellas». Añade, sin embargo, que primero escribiera sobre los dioses y después sobre los hombres si tratara de toda la naturaleza divina, como si aquí tratara de parte, no de toda. ¿O es que aún alguna parte de la naturaleza divina, aunque no sea toda, no debe ser primero que la de los hombres? ¿Qué significa que en los tres últimos libros, al explicar con diligencia los dioses ciertos y los inciertos y los selectos, parece no pasar en silencio ninguna naturaleza divina? ¿Qué significa lo que dice: Si escribiéramos de toda naturaleza divina y humana, explayáramos la divina antes de tocar la humana? O escribe de toda naturaleza divina, o de alguna, o absolutamente de ninguna. Si de toda, ciertamente debe anteponerse a las cosas humanas. Y si de alguna, ¿por qué no ha de preceder también a las cosas humanas?[246] ¿Por ventura es indigna de preferirse a la naturaleza total de los hombres alguna parte de los dioses? Y si es mucho que alguna parte divina se anteponga a todas las cosas humanas, a lo menos es digna de anteponerse a las romanas, porque escribió los libros de las cosas humanas no en lo concerniente al orbe de la tierra, sino en lo tocante a sola Roma. Con todo, dijo que con razón anteponía éstos, en orden a escribir, a los libros de las cosas divinas, como el pintor al

[246] El sorites es perfecto. La naturaleza de Dios, o de los dioses, debe anteponerse de todos los modos a las cosas humanas. Ahora bien, Varrón la pospone. Luego es lógico concluir que los dioses son obra de los hombres, como el mismo autor lo atestigua pocos capítulos más adelante.

cuadro pintado y como el arquitecto al edificio, confesando palmariamente que también estas cosas divinas, como la pintura y la construcción, fueron instituidas por los hombres. Resta que se entienda que no escribió sobre ninguna naturaleza divina, y esto no quiso decirlo abiertamente, sino que lo dijo a los inteligentes. Donde dice no toda, comúnmente se entiende alguna, pero puede también entenderse ninguna, porque la que es ninguna, ni es toda ni es alguna. Como él dice: Si hubiera de escribir de toda naturaleza divina, en el orden de escribir, debiera anteponerla a las cosas humanas. Pero como, aunque él calle, la verdad grita que debe anteponerse ciertamente a las cosas romanas, aun cuando no sea toda naturaleza divina, sino a lo menos parte, con razón se pospone. Luego no es ninguna. No quiso anteponer las cosas humanas a las divinas, sino que no quiso preferir a las cosas verdaderas las falsas. En lo que escribió de las cosas humanas siguió la historia de los hechos, y en las cosas que llama divinas, ¿qué siguió sino las opiniones de la vanidad? Esta es, en realidad, la verdad, la sutil significación que quiso evidenciar no sólo al escribir de éstas después que de aquéllas, sino también al dar razón de por qué lo hacía. Si silenciara la razón, tal vez otros dieran otra interpretación a este hecho. En la razón que adujo, no dejó lugar a sospechar a libre antojo, y probó suficientemente que anteponía los hombres a las instituciones de los hombres, no la naturaleza de los hombres a la naturaleza de los dioses. De este modo confesó que había escrito los libros de las cosas divinas, no sobre la verdad, que atañe a la naturaleza, sino sobre la falsedad, qué concierne al error. Esto mismo lo prueba con más claridad en otra parte, como referí en el libro IV, donde dice que, si fundara él una nueva ciudad, escribiera según la fórmula de la naturaleza, pero que, como la había encontrado ya vieja, no podía desligarse de su usanza.

CAPÍTULO V

Tres géneros de teología según Varrón: uno, fabuloso; otro, natural, y el tercero, civil

1. ¿Qué significa lo que dice sobre los tres géneros de teología, es decir, de la ciencia de los dioses, cuyos nombres son: uno, mítico, otro, físico, y otro, civil? En castellano, si el uso lo permitiera, el primer género lo llamaríamos fabular, pero llamémosle fabuloso. Se le llamó mítico de las fábulas, porque μῦθος en griego significa fábula. La costumbre del lengua-

je admite ya dar el nombre de natural al segundo. El tercero lo expresó él mismo en latín, y le llamó civil. A renglón seguido dice: «Lo llaman mítico porque lo usan principalmente los poetas; físico, porque lo manosean los filósofos, y civil, porque lo emplean los pueblos. En el primero que mencioné, dice, hay muchas ficciones contra la dignidad y naturaleza inmortal. En él se habla de que un dios procedió de la cabeza; otro, del muslo; otro, de gotas de sangre. En él se lee que los dioses han robado, han adulterado y han servido al hombre. Finalmente, en él se atribuyen a los dioses todos los desórdenes en que puede caer no sólo el hombre, sino el hombre más despreciable». Aquí, sin duda cuando pudo, cuando se atrevió, cuando se juzgó impune, expresó sin sombra alguna de ambigüedad cuánta injuria se hace a la naturaleza de los dioses con las fábulas mentirosas. Hablaba, no de la teología natural, no de la civil, sino de la fabulosa, y la consideró digna de ser censurada libremente por él.

2. Veamos qué dice de la otra: «El segundo género es el que demostré y sobre el cual nos legaron los filósofos muchos libros. En ellos se habla sobre la esencia de los dioses, su lugar, especie y cualidad; sobre si son eternos, si constan de fuego, como creyó Heráclito; si de números, como Pitágoras, o si de átomos, como dice Epicuro. Y así otras cosas que pueden soportar mejor los oídos dentro de las paredes en la escuela que fuera en el foro». No censura nada en este género que llaman físico y es propio de los filósofos. Solamente hizo mención de las controversias habidas entre ellos que dieron lugar a la variedad de sectas disidentes. Sin embargo, removió este género del ágora, o sea, de los pueblos. Y lo condenó a la reclusión de las escuelas y sus paredes. Empero, aquél, el primero, el más mendaz y el más torpe, no lo removió de las ciudades. ¡Oh religiosos oídos populares, y sobre todo los romanos! No pueden sufrir las discusiones de los filósofos sobre los dioses inmortales, y, en cambio, los cantos de los poetas y las representaciones de los histriones fingidas contra la dignidad y la naturaleza de los dioses inmortales y susceptibles de ser aplicados no sólo a un hombre, sino aun al hombre más vil, no sólo las soportan, sino que las oyen con agrado. Y no sólo esto, sino que se imaginan que agradan a los mismos dioses, y creen que se les debe aplacar por su medio.

3. Dirá alguien: Distingamos estos dos géneros, mítico y físico, esto es, fabuloso y natural, del civil, del que ahora se trata, ya que él también los distinguió. Veamos, pues, ya el civil y la explicación que de él hace. No se me oculta por qué debe discernirse del fabuloso, porque es falso, porque es torpe, porque es indigno. Y querer discernir el natural del civil, ¿qué significa sino confesar que el civil mismo es mentiroso? Porque si aquél es natural, ¿qué reprensión se merece para excluirlo? Y si el llamado

civil no es natural, ¿qué mérito tiene para admitirlo? Esta es la causa de que escribiera primero de las cosas humanas y después de las divinas, porque en las cosas divinas siguió las instituciones de los hombres, no la naturaleza de los dioses. Examinemos también la teología civil. «El tercer género, dice, es el que deben conocer y poner en práctica en las urbes los ciudadanos, y de modo especial los sacerdotes. En él se halla a qué dioses se ha de rendir públicamente culto y a qué ritos y a qué sacrificios está cada cual obligado». Fijemos más nuestra atención en lo que sigue: «La primera teología, dice, está principalmente acomodada para el leal re; la segunda, para el mundo; la tercera, para la ciudad». ¿Quién no ve a cuál da la palma? Ciertamente a la segunda, de la que dijo arriba ser de los filósofos. Esta atestigua pertenecer al mundo, y, según los filósofos, nada hay más excelente que el mundo.

Las otras dos teologías, la primera y la tercera, a saber, la del teatro y la de la ciudad, ¿las distingue o las confunde? Vemos que, de que una cosa sea de la ciudad, no se sigue lógicamente que pueda pertenecer también al mundo, aunque vemos que las ciudades están en el mundo. Puede suceder que en la ciudad, según falsas opiniones, se crean y se adoren seres cuya naturaleza ni está en el mundo ni fuera del mundo. Y el teatro, ¿dónde está sino en la ciudad? ¿Quién instituyó el teatro sino la ciudad? ¿Por qué lo estableció sino por los juegos escénicos? ¿Dónde se colocan los juegos escénicos sino entre las cosas divinas, de las cuales en estos libros se escriben tamañas agudezas?

Capítulo VI

De la teología mítica, o sea de la fabulosa, y de la teología. civil, contra Varrón

1. ¡Oh Marco Varrón!, siendo como eres el hombre más ingenioso de todos, y sin duda el más sabio, pero, con todo, hombre, no dios ni transferido a la verdad ni a la libertad por el Espíritu de Dios para ver y anunciar las cosas divinas, ves claramente cuánta distinción debía mediar entre las cosas divinas y las humanas fruslerías y mentiras. Pero tú temes las viciosísimas opiniones de los pueblos y costumbres sobre las supersticiones públicas, costumbres que desdicen de la naturaleza de los dioses, y de tales dioses cuales se los imagina la flaqueza humana en los elementos de este mundo. Y tú lo sientes, cuando lo consideras por todas partes y toda vues-

tra literatura se hace eco de ello. ¿Qué misión tiene aquí el ingenio del hombre, por más excelente que sea? ¿De qué te sirve en estas estrecheces la doctrina humana, aunque sea tan vasta y tan profunda? Deseas rendir culto a los dioses naturales, y te ves obligado a rendirlo a los civiles. Hallaste, es verdad, otros dioses, los fabulosos, contra los cuales desahogaste con más libertad tus reproches, con los cuales, quieras o no, salpicas también a los civiles. Dices que los fabulosos convienen al teatro; los naturales, al mundo, y los civiles, a la ciudad, siendo el mundo obra divina, y las ciudades y los teatros, obras de los hombres. Ni se mofan de otros dioses en los teatros que de los adorados en los templos, ni exhibís a otros los juegos que a los que sacrificáis víctimas. ¡Con cuánta mayor libertad y con cuánta mayor sutileza los dividieras diciendo que unos son dioses naturales, y otros de institución humana, pero que de estos últimos sentían una cosa los poetas y otra los sacerdotes, y que una y otra están tan íntimamente ligadas por el vínculo de la falsedad, que ambas son gratas a los demonios, de los cuales es enemiga la doctrina de la verdad!

2. Omitida por un momento la teología que llaman natural, de la cual disertaremos luego, ¿te place solicitar o esperar la vida cierna de los dioses poéticos, teátricos, histriónicos, escénicos? ¡Líbrenos el Dios verdadero de tan monstruosa y sacrílega deficiencia! ¿Qué? ¿Debe demandarse la vida eterna a los dioses a quienes placen estas cosas, y que con ellas se aplacan, frecuentándose en ellas sus crímenes? Nadie, creo yo, está tan mal de la cabeza que llegue a este despeñadero de la más loca impiedad. Nadie, por consiguiente, alcanza la vida eterna ni por la teología fabulosa ni por la civil. Aquélla siembra las torpezas de los dioses con ficciones, y ésta las recoge con aplauso. Aquélla desparrama mentiras, y ésta las recoge. Aquélla denuesta las cosas divinas con falsos crímenes, y ésta abarca en las cosas divinas los juegos de tales crímenes. Aquélla celebra en versos las nefandas ficciones de los hombres sobre los dioses, y ésta las consagra en las festividades de los mismos. Aquélla canta los delitos y las calamidades de los dioses; ésta los ama. Aquélla los publica o los finge; ésta, empero, o los afirma como verdaderos o se regodea aun en los falsos. Ambas impuras y ambas condenables; pero aquélla, que es teátrica, confiesa públicamente su torpeza, y ésta, que es civil, se cubre con la torpeza de aquélla. ¿Por ventura se ha de esperar la vida eterna de una teología que mancilla la breve y temporal? ¿O es que amancilla la vida el consorcio de los hombres malos, si se inmiscuyen en nuestras afecciones y afirmaciones, y no la empaña la compañía de los demonios, adobados por sus crímenes? Si son adorados por los verdaderos, ¡cuán malos son! Y si por los falsos, ¡cuán mal adorados!

3. Al decir esto, tal vez puede imaginarse alguien, desconocedor de estas materias, que sólo las composiciones de los poetas y las representaciones escénicas son detestables; pero que las cosas sagradas hechas, no por los histriones, sino por los sacerdotes, están expurgadas y son ajenas a toda indecencia. Si ello fuera así, jamás pensara alguno que cumple celebrar en honor de los dioses torpezas teatrales, jamás los dioses mandaran exhibirlas en su honor.

Mas, precisamente, no se avergüenzan de representar en honor de los dioses tales torpezas en los teatros porque se representan torpezas semejantes en los templos. Finalmente, intentando el citado autor distinguir la teología civil de la fabulosa y de la natural, distingue una tercera *sui generis*, que quiso más se tuviera como compuesta de las otras dos que como separada de ellas. Dice que lo que escriben los poetas es menos que lo que deben creer los pueblos, y que lo que escriben los filósofos es más de lo que conviene investigar al vulgo. «Es tanta la diferencia que existe entre ellas, añade, que de una y otra se han tomado varios puntos para la teología civil. Por ende, lo que tiene de común con los poetas lo trataremos a la vez con los civiles. Entre éstos tenemos que arrimamos más a los filósofos que a los poetas.» Luego también algo a los poetas. Y, sin embargo, en otro lugar dice de las generaciones de los dioses que los pueblos son más propensos a los poetas que a los físicos. Aquí dijo qué debe hacerse, y allí qué se hizo. Dijo que los filósofos escribieron para ser útiles, y los poetas para deleitar. Y, por esto, los escritos de los poetas que no deben seguir los pueblos son los crímenes de los dioses, que, con todo, deleitan al pueblo y a los dioses, porque los poetas, según dice, escriben para deleitar, no para ser útiles. Y escriben solamente aquellas cosas que los dioses piden y los pueblos exhiben.

Capítulo VII

Semejanza y concordia entre la teología fabulosa y la civil

1. La teología fabulosa, teatral, escénica, grávida de indignidades y torpezas, se reduce a la teología civil. Y ésta, que se juzga, y con razón, digna de censura y de desprecio, es parte de la otra que se considera digna de culto y de práctica. Cuando yo digo una parte, no entiendo ciertamente una parte incongruente y ajena al cuerpo total, que esté unida y dependiente de él, pero como fuera de su sitio, sino una parte que guarde armonía

absoluta con él y la más proporcionada unión, como miembro del cuerpo. ¿Qué otra cosa ponen de relieve las estatuas, las figuras, las edades, los sexos y los ornamentos de los dioses? ¿Acaso los poetas tienen a Júpiter barbado y a Mercurio imberbe, y no los tienen los pontífices? ¿Por ventura hicieron enormes vergüenzas a Príapo las representaciones mímicas, y no también los sacerdotes? ¿Es uno acaso el que se yergue en los lugares sagrados para la adoración, y otro el que sale a las tablas para irrisión? ¿Acaso los histriones no encarnan la persona del viejo Saturno o del púbero Apolo tal como los representan las estatuas de los templos? ¿Por qué Fórculo, que preside las puertas, y Limentino, que preside los límenes, son dioses masculinos, y entre ellos Cardea, que custodia los quicios, es hembra? ¿No se hallan en los libros de las cosas divinas estos detalles, que la gravedad de los poetas creyeron indignos de sus composiciones? ¿Por ventura la Diana del teatro va armada, y la civil es sencillamente doncella? ¿Por ventura el Apolo de la escena es citarista, y el de Delfos no ejercita este arte? Pero estas cosas son muy honestas en comparación de las más torpes. ¿Qué sintieron sobre Júpiter los que colocaron su nodriza en el Capitolio? ¿No fue verdad que dieron todos aprobación a Evemero, que escribió, no con charlatanería mítica, sino con la historia en la mano, que todos los dioses tales fueron hombres y mortales? Los que acomodaron a la mesa de Júpiter los parásitos dioses glotones, ¿qué pretendieron sino escenificar lo religioso? Si dijera el bufón que al convite de Júpiter asistieron sus parásitos, sin duda pareciera que se buscaba también la diversión. Pero le dijo Varrón, y no cuando trataba de ridiculizar a los dioses, sino cuando trataba de hacerlos respetar. Y dijo esto. Testigos de ello son sus libros de las cosas divinas, no de las humanas. Y lo dijo no cuando exponía los juegos escénicos, sino cuando franqueaba los derechos del Capitolio. Finalmente, se deja vencer por estas cosas y llega a la persuasión de que, como midieron a los dioses para hacerlos con el rasero humano, creyeron que se deleitaban también en los placeres humanos.

2. No faltaron tampoco los espíritus malignos, con su mercado negro, para confirmar estas nocivas opiniones, embelecando las mentes humanas. De aquí surgió aquello de que el ocioso y feriado guardián del templo de Hércules jugó a los dados consigo mismo, alternando una y otra mano, colocando en una a Hércules y en la otra a sí mismo, bajo esta condición: que, si salía él vencedor, se preparara una cena del depósito del templo y se trajera una amiga, y si la victoria caía de parte de Hércules, diera él de su propio bolsillo esto mismo para deleite de Hércules. Luego, en habiéndose vencido a sí mismo, como si lo venciera Hércules, le dio al dios Hér-

cules la cena prometida y a Larencia[247], nobilísima cortesana. Ella, mientras dormía en el templo, vio en sueños que Hércules se había ayuntado con ella, y que le dijo que, en apartándose de allí, el primer joven que la saliese al paso le entregaría el galardón que debía creer pagado por Hércules. Así despedida, el primero que encontró fue Tarucio[248], joven muy acaudalado, y, habiéndola tenido consigo por amada largo tiempo, se murió dejándola heredera. Ella, conseguida tan enorme suma de dinero, por no parecer ingrata a la merced divina, hizo su heredero al pueblo romano, cosa que juzgó aceptabilísima a los dioses. Y, no apareciendo ella, se encontró su testamento. Debido a estos merecimientos, dicen que fue acreedora a honores divinos.

3, Si esto fueran ficciones de los poetas, si fueran representaciones de actores escénicos, se dijera, sin duda, que pertenecían a la teología fabulosa y se juzgara que debían separarse de la dignidad de la teología civil. Sin embargo, como estas bajezas, no de los poetas, sino de los pueblos; no de los historiadores, sino de los sacerdotes; no de los teatros, sino de los templos, o sea, no de la teología fabulosa, sino de la civil, hacen su acto de presencia en autor de tanta nombradla, no en vano fingen los histriones en sus artes mímicas la deshonestidad de los dioses, que es tan grande, sino que en vano y con certeza se afanan los sacerdotes por fingir, como en ritos sagrados, la honestidad de los dioses, que es cero. Hay festividades de Juno, y éstas se celebran en aquella su querida isla de Samos, donde se dio en matrimonio a Júpiter. Hay festividades de Ceres, donde se busca a Proserpina, robada por Pintón. Hay festividades de Venus, donde se llora a su querido Adonis, joven bellísimo, muerto por el diente de un jabalí. Hay festividades de la Madre de los dioses, donde Atis[249], adolescente bello, amado por ella y castrado por su celo mujeril, le llora otra miserable casta de hombres también castrados, que llaman Galos. Siendo esto más deforme que cualquiera fealdad escénica, ¿qué significa el afán de hacer una como separación de las ficciones fabulosas de los poetas sobre los dioses pertinentes al teatro, de la teología civil, que quieren pertenezca a la ciudad, como lo honesto y digno, de lo indigno y deshonesto? Deben, pues, darse las gracias a los histriones, que respetan las miradas de los hombres

[247] Acca Larencia, mujer de Fáustulo, crió a Rómulo y a Remo. En su honor se celebraban las fiestas larentales en el mes de diciembre, fiestas que duraban ventitrés días.

[248] Tunicio era un joven muy rico de Roma, que, topando con Larencia, la tomó por amante y a su muerte la constituyó heredera de todos sus haberes.

[249] Atis era un joven frigio, notable por su hermosura e hijo de la ninfa Nana.

y no dejaron todas las cosas al desnudo en los espectáculos, cosas que se encubren tras las paredes de los templos sagrados. ¿Qué debe sentirse de bueno sobre los misterios, que cubren con tinieblas, cuando son tan detestables los que sacan a la luz? En realidad, lo que hacen en secreto por medio de los castrados y afeminados, véanlo ellos. Pero no pudieron en absoluto ocultar a hombres infeliz y torpemente enervados y corrompidos. Intimen a quien puedan que hacen algo santo por ministerio de estos hombres, que, y esto no pueden negarlo, los enumeran y andan entre sus cosas santas. No sabemos lo que hacen, pero sabemos por qué ministros lo hacen. Conocemos lo que se representa en las tablas, donde jamás, a lo menos en compañía de rameras, entró castrado o afeminado alguno. Y, con todo, también los torpes e infames hacen lo mismo, y su profesión no es compatible con la honestidad[250]. ¿Qué misterios son aquellos para cuya representación escogió la santidad personas tales cuales no las admite entre sí ni la obscenidad teatral?

Capítulo VIII

Interpretaciones de las razones naturales que los sabios paganos se esfuerzan por hacer ver en pro de sus dioses

1. Pero tiene todo esto ciertas interpretaciones fisiológicas, como dicen, o sea, de razones naturales, como si tratáramos en la presente disputa de la fisiología y no de la teología, esto es, de la ciencia, no de la naturaleza, sino de Dios. Aun cuando el que es verdadero Dios sea Dios, no por opinión, sino por naturaleza, con todo, no toda naturaleza es Dios, porque es indudable que la naturaleza del hombre, y la de la bestia, y la del árbol, y la de la piedra, es naturaleza, y ninguna de éstas es Dios[251], Si, cuando se trata de los misterios de la Madre de los dioses, el colmo de esta interpretación es que la madre de los dioses es la tierra, ¿para qué avanzamos en nuestra búsqueda, para qué escudriñamos lo demás? ¿Qué hay que con

[250] Carece de lógica la distinción —le increpa Agustín—. Si la ignominia y bellaquería que se representa en las tablas es deshonestidad y no está conforme con la decencia pública, pues sus actores son todos torpes, lo que se exhibe en los templos, aunque ignoramos lo que es, no se nos oculta que se exhibe también por medio de ministros torpes, y, por lo tanto, tampoco estará conforme con la honestidad.

[251] Naturaleza es un nombre genérico que lo dice todo y no dice nada. Pero hay una naturaleza inmutable y otra mutable, una incorruptible y otra corruptible.

más evidencia apoye a los que dicen que estos dioses fueron hombres? Como son terrígenas, por eso es su madre la tierra. En la teología verdadera, la tierra es obra de Dios, no madre. Sin embargo, cualquiera que sea la interpretación que se dé a sus misterios, y los refieran a la naturaleza de las cosas, el que los hombres sufran la condición de las mujeres no es según la naturaleza, sino contra la naturaleza. Esta enfermedad, este crimen, esta ignominia es una profesión de aquellos misterios, cosa que en las corrompidas costumbres de los hombres apenas tiene confesión entre tormentos. Luego, si estos misterios, que se manifiestan más torpes que las torpezas escénicas, se excusan aquí y se purgan, porque tienen sus interpretaciones, con las cuales se pone de manifiesto qué significan la naturaleza de las cosas, ¿por qué no se excusan y se purgan también de igual modo las poéticas? Muchos las han interpretado también de este modo, hasta el punto de que creen muy inhumano y muy infame que Saturno se comiera a sus hijos, y algunos le dan esta interpretación: que la longevidad del tiempo, significada por el nombre de Saturno, devora cuanto engendra. O, y ésta es opinión de Varrón, que Saturno pertenece a las semillas, que tornan a la tierra, de donde brotan. Asimismo, otros de otro modo, y de igual modo los demás.

2. Y, sin embargo, se da a esta teología el nombre de fabulosa, y con todas las interpretaciones de este estilo se la reprende, se la reprueba y se la desaprueba. Y con razón se la diferencia con repudio, no sólo de la natural, que es propia de filósofos, sino también de la civil, objeto de este apartado, que se afirma pertenece a ciudades y pueblos. Esto se hace precisamente con el fin de que los hombres más agudos y más sabios, que escribieron esto, comprendan la obligación de condenar una y otra, es decir, la fabulosa y la civil. Pero se atreven a condenar aquélla y no se atreven a condenar ésta. Creían a aquélla censurable, y a ésta, su semejante, la expusieron para cotejarla; no para que se eligiera el guardar ésta en lugar de aquélla, sino para que entendiera que debía ser desechada con aquélla. De esta suerte, sin miedo de los que temían reprender la teología civil, una y otra desdeñada, se adueñara de los ánimos más sensatos aquella que llaman natural. Puesto que la civil y la fabulosa son fabulosas y civiles, a una y a otra hallará fabulosas el que considere con cordura las vanidades y obscenidades de entrambas, y ambas las hallará civiles el que advierta los juegos escénicos pertinentes a la fabulosa en las festividades de los dioses civiles y en las cosas divinas de las ciudades. ¿Cómo, pues, se atribuye el poder de dar la vida eterna a cualquiera de estos dioses, a los que sus propios simulacros y ritos persuaden que son la imagen más perfecta de las formas, de las edades, del sexo, del ornato, de los matrimonios, de las ge-

neraciones y de los ritos reprobados abiertamente por los dioses fabulosos? En todo lo cual se deja entrever, o que fueron hombres y que, según la vida o muerte de cada cual, se les constituyeron ritos y solemnidades, o que fueron inmundísimos espíritus que, tomando pie de cualquiera ocasión, se agazaparon en las mentes humanas para seducirlas.

CAPÍTULO IX

Oficios de cada uno de los dioses

1. ¿Qué decir de los oficios de los dioses, tan vilmente y tan al por menor repartidos, por lo cual dicen que conviene suplicarles al tenor del propio deber de cada uno? De esto no lo hemos dicho todo, pero sí muchas cosas. ¿Por ventura no tiene esto mayor consonancia con el arte mímica que con la dignidad divina? Si uno proveyera a un niñito de dos nodrizas, una de las cuales no le diera más que comida, y la otra bebida, como proveen ésos para estos menesteres de dos, de Educa y de Potina, sin duda parecería que había perdido el juicio y que representaba en su caso algo parecido a una farsa. Quieren que Libero derive de libramiento, porque los hombres, en su comercio carnal, con su ayuda, expelen los sémenes y quedan libres. Y esto mismo dicen que hace en las mujeres Libera, por otro nombre Venus, porque también dicen que ellas expelen sus sémenes. Por esta razón, a Libero colocan en el templo esta parte viril del cuerpo, y a Libera, la de la mujer. A esto añaden que se asignen a Libero mujeres y vino para excitar la libido. De esta suerte se celebran las bacanales[252] con extrema disolución y Varrón mismo apostilla esto diciendo que era imposible que las bacantes[253] hicieran tales desmanes de no tener enajenada la mente. Esto desplació después al Senado más cuerdo, y mandó quitarlo. A lo menos aquí quizá echaron de ver el poder de los espíritus inmundos sobre las mentes de los hombres, al paso que se les tiene por dioses. Cierto que esto no se hiciera en los teatros, porque allí juegan, no enloquecen, aun cuando el tener dioses que se regodeen en tales juegos sea semejante a la locura.

---

[252] Las bacanales eran las fiestas y los sacrificios que se celebraban en honor de Baco.

[253] Bacantes eran los que se entregaban a las fiestas de Baco. Ovidio llama bacantes a las sacerdotisas de Baco.

2. ¿Qué significación merece la sentencia que distingue el hombre religioso del supersticioso, diciendo que el supersticioso teme a los dioses y que el religioso sólo los respeta como a padres, no los teme como a enemigos? Dice, además, que todos son tan buenos, que les es más fácil perdonar a los culpables que dañar a inculpable alguno. Sin embargo, menciona tres dioses custodios de que proveen a la mujer parida después del parto, con el fin de que el dios Silvano[254] no entre durante la noche y la moleste. Y para figurar estos guardas, tres hombres de noche rondan los dinteles de la casa y golpean el dintel, primero con una segur, después con un mortero, y, por último, lo barren con escobas, para prohibir con estos emblemas de la labranza la entrada al dios Silvano. Porque ni los árboles se cortan ni se podan sin el hierro, ni la harina[255] se hace sin mortero, ni los granos se amontonan sin escobas. De estas tres cosas tomaron nombre tres dioses: Intercidona, del corte de la segur; Pilumno, del mortero (*pilo*), y Deverra, de las escobas. Gracias a estos tres dioses guardianes se mantenía segura la parida contra la violencia del dios Silvano. Así, la protección de los dioses buenos no puede prevalecer contra la crueldad de un dios dañino, si no se juntan muchos contra uno y le oponen como signos contrarios a este dios áspero, horrendo, inculto, como silvestre que es, los de la labranza. ¿Es ésta la inocencia de los dioses? ¿Es ésta su concordia? ¿Son éstos los dioses saludables de las ciudades, más dignos de risa que los escarnios de los teatros?

3. La cópula carnal entre el macho y la hembra la presencia el dios Yugatino[256]. Esto pase. Pero, para ser conducida a su domicilio la que se casa, se llama al dios Domiduco. Para instalarla en casa se trae al dios Domicio. Y para mantenerla junto a su marido se añade la diosa Manturna. ¿A qué pasar adelante en la búsqueda? Respétese el pudor humano. Haga lo demás la concupiscencia de la sangre y de la carne, retirada en el retrete de la vergüenza. ¿A qué viene el colmar el lecho de una turba de dioses, cuando se apartan de allí aun los paraninfos?[257] Y se llevan precisamente no para que con el pensamiento de su presencia se conserve con mayor cuidado la pudicicia, sino para que las hembras, débiles en sexo y temerosas por ser novicias, con su cooperación desfloren sin dificultad alguna su

---

[254] Era el dios que protegía la selva.

[255] Propiamente, en latín *far* es el *Triticum spelta* de Linneo, planta cereal conocida con el nombre de escanda y trigo candeal.

[256] Al dios Yugatino lo encontramos también como el dios protector de las cimas de los montes.

[257] Los paraninfos eran los padrinos en la ceremonia del matrimonio.

virginidad. Presencian el acto la diosa Virginense, el dios padre Subigo, la diosa madre Prema, la diosa Pertunda[258] y Venus y Príapo. ¿Qué significa esto? Si era menester al hombre que trabajaba en aquella empresa la ayuda de los dioses, ¿no bastara alguno o alguna de ellos? ¿Acaso fuera poco Venus sola, así llamada precisamente porque, sin su fuerza, ninguna mujer dejaba de ser virgen? Si hay vergüenza en los hombres, que no hay en los dioses, ¿por ventura a los casados, cuando adviertan que presencian el acto tantos dioses de uno y otro sexo y que les instigan a este acto, no les saldrán los colores a la cara, de tal suerte que él se mueva menos y ella oponga más resistencia? En realidad, de verdad, si se halla presente la diosa Virginense, para soltar el cinturón a la doncella; si se halla el dios Subigo, para que se sujete al varón; si se halla la diosa Prema, para que, sometida, la apretuje y así no se mueva, ¿qué papel desarrolla allí la diosa Pertunda? Enrojezca de vergüenza y salga fuera. Haga también algo el marido. Es muy indecoroso que lo que significa el nombre de ella lo haga otro que el marido. Pero tal vez se le permite la estancia porque es diosa, no dios, ya que, si se le creyera macho y se llamara Pertundo, más pidiera auxilio el marido contra él, para salvar el honor de su esposa, que la parida contra Silvano. Mas, ¿a qué digo esto, estando allí Príapo, que es todo un machote, sobre cuyo bestialísimo y monstruoso falo mandaban las matronas sentar a la nueva casada, según usanza muy honesta y religiosa entre ellas?

4. Vayan aún y afánense por distinguir, cuanto les permita su sutileza, la teología civil de la teología fabulosa las ciudades de los teatros, los templos de las tablas, los misterios de los pontífices de los cármenes de los poetas, como se distinguen las cosas honestas de las torpes, las verdaderas de las falsas, las graves de las leves, las veras de las bromas, las que, cumple apetecer de las que cumple huir. Comprendemos bien su intención. Conocieron que la teología teátrica y religiosa pende de la civil y que ésta se refleja en los cármenes de los poetas como en un espejo. Y, por esta razón, expuesta ésta, que no se atreven a condenar, arguyen y reprenden con más libertad aquella su imagen, con el fin de que los conocedores de sus intenciones detesten también el original de ésta, cuya es aquella imagen. Empero, los dioses, mirándose en ella como en un espejo, la aman tanto que se ven mejor en ambas. Esta es la razón de que forzaran con terribles amenazas a sus adoradores, a que les dedicaran la inmundicia de la teología fabulosa, los incluyeran en sus solemnidades y los colocaran entre las cosas divinas. Y así más palmariamente nos declararon que son espíritus

[258] Es la diosa que favorecía la cópula carnal. Deriva del verbo latino *pertundo*, que significa atravesar, agujerear golpeando.

inmundísimos, e hicieron a esta teología teatral, abyecta y reprobada, miembro y parte de la teología civil, como de la elegida y aprobada, para que, siendo ella entera torpe y falaz y reducto de los dioses fingidos, se contenga parte en los escritos de los sacerdotes y parte en las composiciones de los poetas. Si tiene también otras partes, es otra cuestión. Al presente, conforme a la división de Varrón, creo haber puesto en claro que la teología urbana y teátrica son una y misma, la civil. Por eso precisamente, porque están una y otra llenas de semejante torpeza, de absurdos, de indignidades y falsedades, las personas religiosas deben abstenerse de esperar de una o de otra la vida eterna.

5. Finalmente, el mismo Varrón comienza a referir y numerar los dioses desde la concepción del hombre, y comienza por Jano. Y esta serie la estira hasta la muerte del hombre decrépito, y cierra el cielo con los dioses propios del hombre, con la diosa Nenia, es decir, el himno que se canta en los funerales de los viejos. Enumera en seguida otros dioses, que conciernen, no al hombre, sino a las cosas del hombre, como es el alimento, el vestido y cualesquiera otras cosas que son necesarias para la vida presente, mostrando en cada caso el oficio propio de cada uno y el porqué debe suplicarse a cada cual. En todo este ensayo no indicó ni nombró dioses algunos, a los cuales deba pedirse la vida eterna, única causa por la que somos cristianos[259]. ¿Quién será tan romo que no se dé cuenta de que este hombre, al exponer e investigar con tanto esmero la teología civil y al probar su semejanza con la fabulosa, indigna y vergonzosa, y al enseñar con harta evidencia que la fabulosa es parte de aquélla, no pretendía más que preparar un rincón en los corazones de los hombres a la natural, que dice ser propia de los filósofos? Y lo hace con tal sutileza, que censura a la fabulosa y no se atreve francamente a reprobar a la civil, sino que, al desenmascararla, la presenta reprensible, y de este modo, reprobada una y otra por el juicio de los buenos inteligentes, queda sólo la teología natural para elegir. De ella, con la ayuda del Dios verdadero, trataremos en su lugar correspondiente.

---

[259] La felicidad es la causa máxima de todas las acciones. En la epístola 130 (4,9), Agustín reduce toda la oración a esta súplica: *Ora beatam vitam.* La felicidad es el fin de todas las obras, la finalidad de todas las investigaciones, el hito de todos los estudios. Sólo por ella somos cristianos, porque sólo en el cristianismo se halla la verdadera y auténtica felicidad.

CAPÍTULO X

Libertad de Séneca, que reprende más acremente la teología civil que Varrón la fabulosa

1. Es cierto que la libertad que faltó a éste para censurar abiertamente la teología civil, la más semejante a la teátrica, no faltó del todo, aunque sí en parte, a Ennio Séneca, que floreció en tiempo de nuestros apóstoles, según consta en algunos documentos[260]. Tuvo libertad en la pluma y le faltó en la vida. En efecto, en el libro que compuso *Contra las supersticiones*[261] critica la teología civil y urbana con mucha más profusión y con mucha más vehemencia que Varrón la teátrica y fabulosa. Cuando trata de los simulacros, dice: «Dedican a los dioses sagrados, inmortales e inviolables, en la más vil e insensible materia, y les dan figuras de hombres, y de fieras, y de peces, y algunos hasta diversos cuerpos en mezcolanza de sexos. Llamaron dioses a los que si, después de tomar vida, los encontraran de improviso, los tendrían por monstruos». Poco más adelante, habiendo ordenado las sentencias de algunos filósofos, en su elogio de la teología natural, se opone a sí mismo una duda y dice: «A esto objetará alguno: ¿Creeré yo que el cielo y la tierra son dioses y que sobre la luna y bajo ella hay otros? ¿Prestaré yo oídos a Platón o al peripatético Estratón[262], de los cuales uno hizo un dios sin cuerpo, y otro lo hizo sin alma?» Y, respondiendo-a esto, escribe: «¿Qué? ¿Te parecen más verdaderos los sueños de T. Tacio, o de Rómulo, o de Tulio Hostilio? Tacio dedicó a la diosa Cloa-

---

260 Séneca parece ser que fue contemporáneo de los apóstoles, o por lo menos no muy anterior. Las epístolas a las que parece hacer alusión aquí San Agustín para probar su aserto no están probadas, y la crítica de hoy, a pesar de la autoridad de San Jerónimo y del mismo San Agustín en la carta 54, dirigida a Macedonio, se inclina a negar la correspondencia entre San Pablo y Séneca. Con todo, esto no mengua en nada la autoridad del español latino.

261 Este libro lo cita Tertuliano en su *Apologético* (c.12). Hoy ya no existe.

262 Este fue discípulo de Teofastro, a quien sucedió en la escuela. Era hijo de Arcesilao, del cual hace memoria en su testamento. Varón elocuentísimo, fue llamado *Físico* por su mucha aplicación en adelantar en la física. Fue, además, preceptor de Tolomeo Filadelfo, y dicen que recibió de él ochenta talentos (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, trad. de José Ortiz y Sanz, Argentina 1950. A esta edición nos referimos siempre que tratemos de la vida de estos filósofos de la antigüedad).

cina; Rómulo, a Pico[263] y a Tiberino[264], y Hostilio, al Pavor y al Palor, las más sombrías afecciones del hombre, de los cuales uno es movimiento del ánimo asustado, y el otro, no una enfermedad, sino un color del cuerpo». ¿Creerás mejor a estos dioses y los recibirás en el cielo? ¡Con cuánta libertad escribió de los ritos cruelmente torpes! «Aquél —dice— se amputa las partes viriles, éste se corta las bolas de los brazos. ¿Cuándo temerán la ira de los dioses quienes con esto se los merecen propicios? No debe rendirse culto de ningún género a los dioses que quieren esto. Tan grande es el desvarío de la mente perturbada y fuera de sus casillas, que placen a los dioses de modo que ni aun los hombres más bárbaros y de más fabulosa crueldad se muestran más inhumanos que ellos. Los tiranos desgarraron los miembros de algunos, pero a nadie mandaron desgarrar los propios. Algunos se castraron para deleitar los apetitos reales, pero nadie puso las manos en sí mismo por orden del señor para no ser varón. Ellos se despedazan a sí mismos en los templos y suplican por sus heridas y por su sangre. Si alguno tiene ocasión de ver lo que hacen y lo que padecen, hallará cosas tan indecorosas para los honestos, tan indignas de los libres, tan desemejantes de los cuerdos, que nadie hubiere de dudar de su locura, si fueren menos en número. Ahora el apoyo de la sensatez es la multitud de los locos».

2. Lo que reitere que suele hacerse en el Capitolio, y él censura en absoluto y con intrepidez, ¿quién creerá que lo hacen sino los burlones o los locos? En efecto, en los misterios egipcios se llora la pérdida de Osiris, y, una vez encontrada, el dolor se troca en gran gozo, a pesar de ser ficción la pérdida y la invención, y los que nada perdieron ni encontraron expresan con grande viveza el dolor y la alegría. «Esta locura —dice— tiene una duración limitada. Es tolerable enloquecer una vez al año. Llegué al Capitolio. Vergüenza causará la locura descubierta, pero el vano desvarío lo tomó por oficio. Uno sujeta las divinidades a dios, otro anuncia las horas a Júpiter. Uno es lictor[265]; otro, fingidor, que con el vano movimiento de *los* brazos imita al que unge. Hay mujeres que aderezan los *cabellos* a Juno y a Minerva estando en pie, lejos, no sólo del simulacro, sino también del templo, y mueven sus dedos al modo de las que aderezan. Hay otras que

[263] Pico, en la significación usada por Plinio y Plauto, era un ave de que se hacía mucho uso en los agüeros, y probablemente era la que nosotros conocemos con el nombre vulgar de picamaderos. Rómulo la añadió en el catálogo de los dioses, por el gran papel que le señalan en los agüeros.

[264] Tiberino fue rey de Alba y dio nombre al río Tíber.

[265] El lictor era el ministro o ejecutor de la justicia que hacían los cónsules o magistrados. Llevaba sobre el hombro izquierdo un haz de varas, y en el centro de ellas un hacha, y precedía siempre al magistrado de cuyas órdenes era ejecutor.

tienen el espejo; otras que invocan a los dioses para sus pleitos; hay otros que ofrecen los libelos y les informan sus causas. Un sabio director de histriones, viejo y decrépito, representaba diariamente su farsa en el Capitolio, como si los dioses contemplaran con agrado al que los hombres habían abandonado. Allí veréis roídos por la desidia toda clase de artífices que sirven a los dioses inmortales». Y poco después: «Estos, sin embargo, prometen a dios un servicio, que, aunque superfluo, no por eso es torpe e infame. Algunas se sientan en el Capitolio persuadidas de que Júpiter las ama, y no temen la ira de Juno, que, si quieres dar fe a los poetas, es la más iracunda».

3. Varrón no tuvo esta libertad. Solamente se atrevió a criticar la teología poética. No se atrevió con la civil, que éste puso por los suelos. Pero, si atendemos a la verdad, son peores los templos donde se hacen estas cosas que los teatros donde se fingen. Por esta razón, en los misterios de la teología civil eligió Séneca para el sabio estas partes, para que no las tenga en la religión del alma, más bien que para que las finja en sus actos. Dice así: «¿Qué? ¿Unimos en matrimonio a los dioses, y aun esto sin piedad alguna, pues unimos hermanos con hermanos? Casamos a Belona con Marte, a Venus con Vulcano, a Salada con Neptuno. Y dejamos a algunos célibes, como si les faltará la condición, principalmente dado que hay algunas viudas, como Populonia[266], o Fulgora[267], o la diosa Rumina. Me maravillo de que faltara quien pidiera su mano. Toda esta plebeya turba de divinidades que en largo tiempo amontonó la superstición, la adoraremos, dice, como recordación del culto a una costumbre más que a una realidad». Conclusión: que ni las leyes ni la costumbre instituyeron en la teología civil lo que fuera grato a los dioses o conforme con la realidad. Pero éste, a quien la filosofía hacía casi libre, como era ilustre senador del pueblo romano, veneraba lo que reprendía, practicaba lo que impugnaba, y lo que culpaba, adoraba. En realidad, la filosofía le había enseñado algo grande, el no ser supersticioso en el mundo; pero él, por las leyes de los ciudadanos y las costumbres de los hombres, no hacía, es verdad, el papel del escénico que finge en el teatro, pero lo imitaba en el templo. Y esto con tanto mayor perjuicio cuanto que lo que mentirosamente hacía, lo hacía de tal suerte, que el pueblo creyera que lo hacía, y el actor de escena, jugando, deleita más que engaña fingiendo.

---

[266] Era la diosa que preservaba de la devastación. Además, era sobrenombre de Juno.

[267] Fulgora es la diosa del relámpago.

Capítulo XI

Sentir de Séneca sobre los judíos

Este, entre otras supersticiones de la teología civil, censura las ceremonias de los judíos, y especialmente los sábados, afirmando que los guardan inútilmente, porque por cada uno de aquellos siete días intermedios pierden en vagancia casi la séptima parte de su vida y lesionan, no obrando, muchas necesidades urgentes. No se atrevió a mencionar a los cristianos, en aquel entonces muy contrarios ya de los judíos, ni para una parte ni para otra, porque o no los alabara, contra la vieja usanza de su patria, o no los reprendiera quizá contra su propio querer. Hablando de los judíos, dice: «Ha tomado, sin embargo, tanto empuje la manera de vivir de esta pésima gente, que ya se ha aceptado, en todos los lugares. Los vencidos dieron leyes a los vencedores». Se maravilla al decir esto, porque no sabía lo que divinamente se obraba, y añadió su parecer escueto dando a entender lo que sentía de la razón de aquellas ceremonias. Dice así: «Algunos conocieron las causas de sus ritos. Mas la mayor parte del pueblo los hace ignorando el porqué». Pero sobre los sacramentos de los judíos, por qué o cómo fueron instituidos por autoridad divina, y cómo después, cuando lo creyó oportuno la misma autoridad divina, los quitó al pueblo de Dios, al cual reveló el misterio de la vida eterna, ya hemos tratado en otra parte, en especial cuando disputamos contra los maniqueos[268], y en esta obra lo trataremos en lugar más oportuno.

Capítulo XII

Descubierta la vanidad de los dioses gentiles, no puede ponerse en duda que a nadie pueden dar la vida eterna los dioses que no secundan la temporal

Al presente, si a alguno no le basta lo dicho en este volumen sobre las tres teologías, que los griegos llaman mítica, física y política, y que en castellano pueden llamarse fabulosa, natural y civil, puesto que la vida eterna no debe esperarse ni de la fabulosa, criticada con suma libertad por los

---

[268] Hace alusión, sin duda, a los treinta y tres libros que escribió *Contra Faustum Manichaeum.*

mismos adoradores de muchos y falsos dioses, ni de la civil, de la cual se prueba ser aquélla parte, y de la que se halla muy semejante o aún peor, añada lo tratado en los libros anteriores, y principalmente lo mucho escrito en el IV sobre el Dios dador de la felicidad. ¿A quién debían consagrarse los hombres por amor de la vida eterna sino a sola la felicidad, si fuera diosa? Mas, como no es diosa, sino don de Dios, ¿a quién debemos consagrarnos sino a Dios, dador de la felicidad, los que con piadosa caridad amamos la vida eterna, donde se halla la verdadera y plena felicidad? Creo que con lo dicho a nadie se le ocurrirá dudar de que no dan la felicidad estos dioses a quienes se rinde culto con tamañas torpezas, y que se aíran más torpemente aún si no se les rinde culto, descubriéndose así como espíritus inmundísimos. Por último, el que no da la felicidad, ¿cómo puede dar la vida eterna?

Damos el nombre de vida eterna a aquella donde la felicidad es sin fin. Si el alma vive en penas eternas, con las cuales son atormentados también los espíritus inmundos, ésa es más bien muerte eterna que vida, porque no hay mayor ni peor muerte que donde la muerte no muere. Pero, como la naturaleza del alma ha sido creada inmortal, no puede existir sin alguna vida, y su muerte suprema es el apartamiento de la vida de Dios en la eternidad de las penas. La vida eterna, o sea, feliz y sin fin, sólo la da Aquel que da la felicidad verdadera. Como están convencidos de que no pueden darla aquellos que adoran la teología civil, no sólo no se les debe culto por las cosas temporales y terrenas, lo cual probamos en los cinco libros anteriores, sino, y mucho menos, por la vida eterna, que seguirá a la muerte, lo cual tratamos en éste sirviéndonos también de los otros. Pero, como la fuerza de la inveterada costumbre ha echado raíces demasiado profundas, si a alguno le parece poco lo dicho en este libro sobre la obligación de rechazar y evitar la teología civil, preste atención a lo que añadiremos, con la ayuda de Dios, en el siguiente.

LIBRO VII

Trata de los dioses selectos de la teología civil, Jano, Júpiter, Saturno y demás, y demuestra que su culto no conduce a la felicidad de la vida eterna.

Prólogo

A mí, afanoso más que nunca por arrancar y extirpar las malas y arcaicas opiniones enemigas de la verdad y de la piedad, arraigadas profunda y tenazmente en los corazones de los hombres por el error; y a mí, que coopero según mis posibilidades a la gracia de Aquel que, como Dios verdadero, puede esto, deben sufrirme con paciencia y ecuanimidad los ingenios más precoces y mejores, para los cuales bastan y sobran, en lo tocante a este punto, los libros anteriores y no deben juzgar superfluo para otros lo que para sí creen ya no necesario. Se ventila una gran cuestión cuando se trata de la obligación de buscar y de adorar, no por el vapor transitorio de la vida mortal, sino por la vida bienaventurada, que no es otra que la eterna, a la verdadera y verdaderamente santa Divinidad, aun cuando ella nos preste a nosotros los medios necesarios para esta fragilidad que ahora portamos.

CAPÍTULO I

Probado que en la teología civil no hay divinidad, ¿es creíble que pueda hallarse en los dioses selectos?

Al que aún no le convenciere el libro sexto, que hace poco finalizamos, de que esta divinidad, o, por así decirlo, deidad, pues ya no recelan los nuestros de usar esta palabra, que traduce más fielmente lo que los griegos llaman θεότητα [269]; de que esta divinidad, o deidad, digo, no se halla en la teología que llaman civil, explanada por Marco Varrón en dieciséis libros, es decir, que no se llega a la vida eterna por el culto de tales dioses, cuales son los instituidos por las ciudades, quizá, en leyendo éste, no tendrá más que desear para seguir examinando la presente cuestión. Puede suceder que alguien opine que, siquiera a los dioses selectos y primates, abordados por Varrón en el último libro, sobre los que insinuamos algo, se les debe culto por la vida bienaventurada, que no es otra que la eterna. En este punto no me atrevo a decir lo que dice Tertuliano, quizá más como chiste que como realidad: «Si los dioses se escogen como las cebollas, sin duda que a los demás se les tiene por réprobos». No digo esto, porque advierto que aun entre los elegidos se escogen unos para algo mayor y más prestante, al igual que en la milicia, cuando se han elegido los soldados bisoños, de entre éstos se escogen aún algunos para alguna obra mayor de armas. Y cuando se eligen en la Iglesia los que serán prepósitos[270], no por eso se desechan los demás, puesto que todos los buenos fieles se llaman con razón elegidos[271]. Se eligen en el edificio las piedras angulares, sin reprobar a las otras destinadas a ocupar otras partes en la construcción. Se escogen las uvas para comer y no se desceban las otras que se

[269] Es cierto que la palabra *deidad* traduce más fielmente la griega. El nombre es teológico plenamente. El la usa también en el *De Trinitate* IV 20 *passim.*

[270] El prepósito tenía en la terminología agustiniana una misión concreta y bien definida. Sin embargo, hoy nosotros nos vemos dificultados para apreciarla. En su regla nos habla del prepósito, a quien cree inferior al presbítero. La significación que estas palabras tenían para él no es fácil de aprehender. Con todo, aquí es probable la conjetura de que se refiere a los obispos, a quienes ha llamado en el libro I prepósitos y atalayas, trasladando al pie de la letra la palabra griega.

[271] Elegidos, sin que el término tenga sabor maniqueo. Es escritnrístico. En este sentido lo emplea San Pablo en varias de sus Epístolas. Cf. Col. 3,12; 2 Tim. 2,10. Y en el Apocalipsis (17,14) sé dice: *Hi cam Agrio pugnabunt, et Agnus vincet illos; quoniam Dominus dominorum est, el ¡(ex regum, et qui cum illo sunt, vocati, electi et fideles.*

dejan para hacer vino. No hay necesidad de discurrir mucho siendo cosa tan clara. Por lo tanto, no debe vituperarse, que de muchos dioses se escojan algunos, o al que escribió esto, o a los adoradores de los dioses, o a los dioses mismos, sino que debe repararse en quiénes sean éstos y en el fin para el que son elegidos.

CAPÍTULO II

Cuáles son los dioses elegidos y si se les excluye de los oficios de los dioses plebeyos

Varrón enumera y encarece en uno de sus libros estos dioses elegidos: Jano, Júpiter, Saturno, Genio[272], Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol, Orco, el padre Libero, la Tierra, Ceros, Juno, la Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta. Poco más o menos, entre todos son veinte, doce machos y ocho hembras. Se pregunta si estos dioses se llaman elegidos por sus mayores administraciones en el mundo o porque son más conocidos por los pueblos y se les rinde mayor culto. Si es precisamente porque son de orden superior las obras que administran, no debíamos haberlos encontrado entre aquella turba de dioses casi plebeyos, destinados a trabajillos insignificantes. Comencemos por Jano. Este, cuando se concibe la prole, de donde toman principio todas las obras, distribuidas al por menor a los dioses pequeños, abre la puerta para recibir el semen. Allí se halla también Saturno por el semen mismo. Allí alienta también Libero, que, haciendo derramar el semen, libra al varón[273]. Allí también Libera, que otros quieren que sea Venus a la vez, que presta a la hembra el mismo servicio, con el fin de que también ella, emitido el semen, quede libre. Todos éstos son de los llamados selectos. Pero también se halla allí la diosa Mena, que preside los menstruos al correr. Esta, aunque es hija de Júpiter, es plebeya. La provincia de los menstruos corrientes asígnala el mismo autor en el libro de los dioses selectos a Juno, que es la reina de los elegidos. Lucina. como Juno, con la susodicha Mena, su hijastra, preside la menstruación. Allí hacen acto de presencia también dos oscurísimas divinidades, Vitunno

---

[272] Genio es el dios natural de un hombre o lugar. Se le hacian sacrificios en el din del nacimiento, a pesar de que los antiguos creían que el genio nacía y moría con los hombres. Más tarde llegó a tener la significación de demonio.

[273] Este Libero, según enseña Cicerón, era distinto del Libero Baco, hijo de Júpiter y Semele.

y Sentino, de los cuales uno da la vida a la criatura, y otro, los sentidos. En realidad, dan mucho más, siendo tan vulgares, que los otros proceres y selectos. Porque ¿qué es, sin vida y sin sentido, lo que la mujer lleva en su seno sino un no sé qué abyectísimo y comparable al cieno y al polvo?[274]

CAPÍTULO III

Nulidad de la razón aducida para mostrar la elección de algunos dioses, siendo más excelente el cometido asignado a muchos inferiores

1. ¿Cuál fue la causa que compelió a tantos dioses elegidos a entregarse a las obras más insignificantes, cuando en la partición de esta munificencia son superados por Vitunno y por Sentino, que duermen en las sombras de una obscura fama? Da Jano, dios selecto, entrada al semen, y le abre la puerta, por así decirlo. Confiere Saturno, también selecto, el semen mismo, y Libero, selecto, a su vez confiere la emisión del semen a los varones. Esto mismo confiere Libera, que es Ceres o Venus, a las hembras. Da Juno, la elegida, pero no sola, sino con Mena, hija de Júpiter, los menstruos corrientes para el crecimiento de lo concebido. Confiere el obscuro y plebeyo Vitunno la vida, y el obscuro y plebeyo Sentino el sentido, funciones ambas que sobrepujan las de los otros, dioses en la misma proporción que la vida y el sentido son superados por el entendimiento y la razón. Como los seres racionales y dotados de entendimiento son más poderosos, sin duda, que los que viven y sienten sin entendimiento y sin razón, como las bestias, así los seres dotados de vida y de sentirlo merecidamente llevan la preferencia a los que ni viven ni sienten. Se debió, pues, colocar entre los dioses selectos a Vitunno, vivificador, y a Sentino, sensificador, antes que a Jano, admisor del semen, y que a Saturno, dador o creador del mismo, y que a Libero y a Libera, movedores o emisores de él. Es monstruosa la sola imaginación de los sémenes sin vida y sin sentido. Estos dones escogidos no los dan los dioses selectos, sino ciertos dioses desconocidos y que están al margen de la dignidad de éstos.

---

[274] Una vez más la aguda observación de Agustín enseña su oreja. El feto es eso, esa materia abyecta, polvo y nada, porque, si no llega a formarse plenamente y muere antes de nacer, al extraerlo es algo que horroriza a la vista. Ya San Agustín lo consideraba así. Indudablemente, Agustín tenía temperamento de observador.

Si encuentran respuesta adecuada para atribuir, y no sin razón, a Jano el poder de todos los principios, precisamente en que abre la puerta a la concepción, y para asignar el de todos los sémenes a Saturno, en que no puede separarse la seminación del hombre de su propia operación; y asimismo, para imputar a Libero y a Libera el poder de emitir los sémenes todos, en que presiden también lo tocante a la sustitución de los hombres, y para decir que la facultad de purgar y dar a luz es privativa de Juno, precisamente en que no falta a las purgaciones de las mujeres y a los partos de los hombres, busquen respuesta para Vitunno y Sentino, si quieren que estos dioses presidan a todo lo que vive y siente. Si conceden esto, consideren la sublimidad del lugar en que han de colocarlos, porque nacer de semen se da en la tierra y sobre la tierra; en cambio, vivir y sentir, según opinan ellos, se da también en los dioses del cielo. Si dicen que éstas solas son las atribuciones de Vitunno y Sentino, vivir en la carne y adminicular a los sentidos, ¿por qué aquel Dios que hace vivir y sentir a todas las cosas no dará también vida y sentido a la carne, extendiendo con su operación universal este don a los partos? ¿Qué necesidad hay de Vitunno y de Sentino? Si Aquel que con su regencia universal preside la vida y los sentidos confió estas cosas carnales, como bajas y humildes, a éstos como a siervos suyos, ¿están los dioses selectos tan faltos de domésticos, que no encuentren a quienes confiar estas cosas, sino que con toda su nobleza, causa aparente de su altivez, se ven obligados a desempeñar las mismas funciones que los plebeyos? Juno, elegida y reina, esposa y hermana de Júpiter, es Iterduca de los niños y ejerce su oficio con dos diosas de las más vulgares, con Abeona y con Adeona. Allí colocaron también a la diosa Mente, encargada de dar buena mente a los niños, y no se la elevó al rango de los dioses selectos, como si pudiera proporcionarse algo mayor al hombre. En cambio, se elevó a ese rango a Juno, por ser Iterduca y Domiduca, como si fuera de algún provecho tomar el camino y ser conducido a casa si la mente no es buena. Los electores no tuvieron a bien enumerar a diosa que da este bien entre los dioses selectos. Sin duda que ésta debe ser antepuesta aun a Minerva, a la cual atribuyeron, entre tantas obras pequeñas, la memoria de los niños. ¿Quién pondrá en tela de juicio que es mucho mejor tener una buena mente que una memoria de las más prodigiosas? Nadie que tenga buena mente es malo, mientras que algunos pésimos tienen una memoria asombrosa. Estos son tanto peores cuanto menos pueden olvidar lo mal que imaginan[275]. Con todo, Minerva está entre los dioses selectos, y la diosa Mente se halla arrinconada entre la canalla.

---

[275] La mente para San Agustín es la parte superior del hombre. Si discierne la

¿Qué diré de la Virtud? ¿Qué de la Felicidad? Ya he dicho mucho sobre ellas en el libro IV. Teniéndolas entre las diosas, no quisieron honrarlas con un puesto entre los dioses selectos, y honraron a Marte y a Orco, uno hacedor de muertes, y otro, receptor de las mismas.

2. Viendo, como vemos, a los dioses de la élite confundidos en sus mezquinas funciones con los dioses inferiores, como miembros del senado con el populacho, y hallando, como hallamos, que algunos de los dioses que no han creído dignos de ser elegidos tienen oficios mucho más importantes y nobles que los llamados selectos, no podemos menos de pensar que se les llama selectos y primates no por su más prestante gobierno del mundo, sino porque han tenido la fortuna de ser más conocidos por los pueblos. Por eso dice Varrón que a algunos dioses padres y a algunas diosas madres les sobrevino la plebeyez, igual que a los hombres. Si, pues, la Felicidad no cumplió que estuviera entre los dioses selectos justamente quizá porque alcanzaron tal nobleza no por sus méritos, sino fortuitamente, siquiera se coloque entre ellos, o mejor, antes que ellos, a la Fortuna. Esta diosa, creen, confiere a cada uno sus bienes no por disposición racional, sino a la buena de Dios, a tontas y a locas. Esta debió ocupar el primer puesto entre los dioses selectos, ya que entre ellos hizo la principal ostentación de su poder. La razón es que los vemos escogidos, no por su destacada virtud, no por una felicidad racional, sino por el temerario poder de la Fortuna, según el sentir de sus adoradores. Tal vez el mismo disertísimo Salustio tiene la atención fija en aquellos dioses, cuando escribe: «En realidad de verdad, la Fortuna señorea todas las cosas. Ella lo enaltece y lo encubre todo, más por capricho que por verdad». No puede hallarse el porqué de que se encomie a Venus y se encubra a la Virtud, siendo así que a una y a otra consagraron ellos por diosas y no hay cotejo posible en sus méritos. Y si mereció ser ennoblecida cabalmente por ser más apetecida, pues es indudable que aman muchos más a Venus que a la Virtud, ¿por qué se elogió a la diosa Minerva y se dejó en la penumbra a la diosa Pecunia, siendo así que entre los mortales halaga mucho más la avaricia que la pericia? Aun entre los mismos que cultivan el arte te verás negro para encontrar un hombre cuyo arte no sea venal a costa de dinero. Siempre se estima más el fin que mueve a la obra que la obra hecha. Si esta selección ha sido obra del juicio de la insensata chusma, ¿por qué no se ha preferido la diosa Pecunia a Minerva, pues que hay muchos artífices por el dinero? Y si

---

mente del ánimo, del alma y del espíritu, es porque ve todas estas funciones bien discriminadas. Si la mente es buena, todo ser lo será, porque la mente en sí no es más que eso, ser, que tiene sus facultades, una de las cuales es la memoria.

esta distinción es obra de unos cuantos sabios, ¿por qué no han preferido la Virtud a Venus, cuando la razón la prefiere con mucho? Siquiera, como he dicho, la Fortuna, que, según el parecer de los que creen en sus muchas atribuciones, señorea todas las cosas y las enaltece y encubre más por capricho que por verdad, debiera ocupar el primer puesto entre los dioses elegidos, ya que goza de vara tan alta con los dioses, es verdad y que es tanto su valimiento, que, por su temerario juicio, ensalza a los que quiere y encubre a los que le place. ¿O es que no le fue posible colocarse allí, quizá no por otra razón que porque la Fortuna misma creyó tener fortuna adversa? Luego, se opuso a sí misma, puesto que, haciendo nobles a los otros, no se ennobleció a sí misma[276].

CAPÍTULO IV

Obraron mejor con los dioses inferiores, a los que no infamaron con baldones, que con los selectos, cuyas torpezas celebran

Un espíritu amante de la nobleza y de la reputación felicitara a estos dioses elegidos y les llamara afortunados de no ver que son escogidos más para baldón que para honor. La misma plebeyez tejió la canalla infame para no ser cubierta de oprobios. Sonreímos, es verdad, al ver esa turba ocupada en los diferentes empleos que les ha repartido la fantasía humana. Semejan pequeños arrendadores de alcabalas o artífices en la platería, donde para que salga perfecto un vaso pasa por mano de muchos obreros, siendo factible que fuera perfeccionado por uno hábil. La única razón que les pareció atendible para hacer intervenir a esa multitud de obreros fue que cada cual aprendiera aina y fácilmente la parte de su obra de arte, no fuera que se vieran forzados a perfeccionarse todos en una sola arte, aunque tarde y con dificultad. Sin embargo, apenas se halla un dios de los no selectos que tenga una fama infame por algún crimen, y a su vez apenas se halla uno de los selectos que no haya sido tachado con alguna notable infamia. Aquéllos se abajaron a las obras más humildes de éstos, y éstos no cayeron en las sublimes maldades de aquéllos. Nada me ocurre sobre Jano

[276] ¡Qué conclusión más maravillosa! ¡Qué lógica más contundente! Cada uno empieza en lo humano y prescinde de todo concepto místico por sí mismo; en cambio, la Fortuna, que es la que da la buena fortuna y la mala, prefirió tener para sí una fortuna adversa. Agustín no comprende esto.

que se achaque a ignominia. Quizá fuera tal y viviera más inocente y alejado de las ruindades y miserias.

Acogió con benignidad al fugitivo Saturno y compartió con él su reino para fundar sendas ciudades, él, Janículo y el huésped, Saturnia. Mas los paganos, empeñados en usar del mayor descoco en el culto de los dioses, a éste, cuya vida encontraron menos torpe, forjaron con monstruosa deformidad sus simulacros, haciéndole ora bifronte, ora también con cuatro caras, como duplicado. ¿Por ventura quisieron que, puesto que muchos dioses selectos, perpetrando crímenes vergonzosos, habían perdido la vergüenza, éste apareciera con tantas más caras cuanto mayor era su inocencia?

CAPÍTULO V

Doctrina más secreta de los paganos. Las razones físicas

Escuchemos mejor sus propias interpretaciones físicas, con las que se esfuerzan por dorar con apariencias de una doctrina más profunda la torpeza del más mísero error. Varrón, en primer lugar, encarece las interpretaciones hasta llegar a decir que los antiguos fingieron los simulacros, las enseñas y los adornos de los dioses. Y esto con el fin de que, viéndolo con sus ojos los iniciados en los misterios de la doctrina, pudieran ver con el espíritu el alma del mundo y sus partos, o sea, los dioses verdaderos.

Los constructores de los simulacros de los dioses parece ser que se guiaron de que el espíritu que los mortales portan en su cuerpo es muy semejante al espíritu inmortal. Como si lo vasos se pusieran para distinguir los dioses y se colocara en el templo de Libero o lineo un enóforo que significara el vino, según la figura del continente por lo contenido[277]. De igual modo, por el simulacro de forma humana se significaría el alma racional, porque en él, como en vaso, suele contenerse esta naturaleza, de la que quieren sea Dios o los dioses. Estos son los misterios de la doctrina en la que este doctísimo varón estaba iniciado, *y* de la cual quiso revelar ciertas cosas. Pero, ¡oh hombre sagacísimo!, ¿has perdido por ventura en los misterios de esta doctrina aquella prudencia que te llevó sobriamente a creer

[277] Esta figura, usada tan frecuentemente en las Sagradas Escrituras, resuelve un sinnúmero de cuestiones. Es común para toda interpretación, puesto que es muy corriente en el lenguaje y en la escritura.

que los primeros que constituyeron simulacros a los pueblos no les quitaron el miedo a sus ciudadanos, sino que les aumentaron el error, y que los viejos romanos honraron más castamente a sus dioses sin simulacros? La autoridad de éstos te dio arrojo para defender esto contra los romanos posteriores. Si aquellos tan antiguos rindieran también culto a los simulacros, quizá todo este tu sentir sobre la obligación de no constituir simulacros, verdadero en este comedio, lo sepultaras por temor en el silencio y predicaras con más locuacidad y orgullo los misterios de esta doctrina, encubierta por ficciones nocivas y vanas. Sin embargo, los misterios de esta ciencia no pudieron elevar tu alma, tan sabia e ingeniosa (por lo que te dolemos mucho), a su Dios, esto es, al Dios del que es hechura; no con el que fue hecha[278], no del que es parte, sino del que es criatura[279]; no el que es alma de todo, sino el que hizo toda alma[280], con cuya sola iluminación se hace bienaventurada el alma si no es ingrata a su gracia. Cuáles sean y en cuánto se deban estimar los misterios de esta doctrina, lo evidencia lo siguiente. Afirma este doctísimo varón que el alma del mundo y sus partes son verdaderos dioses. De aquí se desprende que toda su teología, aun la natural, a la que da tanta importancia, sólo pudo extenderse hasta el alma racional. De la natural dice muy poco en el prólogo de este libro. Veremos si con sus interpretaciones fisiológicas le fue posible referir a la teología natural la civil, que trata de los dioses selectos. Si pudiere, toda la teología será natural, y ¿qué necesidad tenía de distinguir con tanto esmero la civil de ella? Si esta diferenciación es legítima, la teología natural, que se le antoja tan importante, no es verdadera, puesto que llega hasta el alma y no hasta el Dios verdadero, Hacedor del alma. Cuánto más despreciable y falsa será la civil, que atañe a la naturaleza corporal, lo evidencian las interpretaciones tan diligentemente examinadas y expuestas por ellos, de las cuales me veo en la precisión de citar algunas.

---

278 El alma no es coetema a Dios, es hechura de Dios. No hay criatura alguna coetema a Dios.

279 El alma es criatura de Dios. Sobre la creación del alma de nuestros primeros padres no se topa con dificultad alguna. Se afirma y no se discute. Empero, la creación del alma de los demás hombres presenta graves problemas, a los que no es fácil darles solución. Por eso Agustín duda entre el traducionismo y el creacionismo. Para el traducionismo pueden verse las mismas obras y casi las mismas citas.

280 Alude a Platón y a los platónicos, para quienes Dios era el alma del mundo, que es un gran animal, y también a Varrón.

CAPÍTULO VI

Opinión de Varrón según la cual Dios es el alma del mundo que en sus partes tiene otras muchas almas, y la naturaleza de éstas es divina

El mismo Varrón dice en el prólogo a la teología natural que piensa que Dios es el alma del mundo, y que este mundo es Dios. Pero, como el hombre, aunque consta de alma y de cuerpo, se llama sabio por el alma, así el mundo se llama dios por el alma, pues consta también de alma y de cuerpo[281]. Se advierte aquí que en cierta manera admite un Dios único. Mas, por introducir muchos, añade que el mundo se divide en dos partes, el cielo y la tierra, y el cielo en otras dos, el éter y el aire, y la tierra en agua y continente. De todas éstas, la superior es el éter; la segunda, el aire; la tercera, el agua, y la ínfima, la tierra. Todas las cuatro partes están llenas de almas. El éter y el aire, de almas inmortales, y el agua y la tierra, de almas mortales. Desde la suprema esfera del cielo hasta el círculo de la luna habitan las almas etéreas, que son los astros y las estrellas, dioses celestes no solamente inteligibles, sino también visibles. Entre la esfera lunar y las cumbres de las nubes y de los vientos se hallan las almas aéreas, pero se ven con el ánimo, no con los ojos, y se llaman héroes, lares y genios. Esta es la teología natural propuesta en el prólogo. No es el único que la hace; hay muchos otros filósofos. De ella hablaremos más detenidamente después, una vez que hayamos dado fin, con la ayuda de Dios, a lo que resta de la teología civil en lo concerniente a los dioses selectos.

CAPÍTULO VII

¿Está dentro de razón hacer dos dioses de Jano y de Término?

Pregunto: ¿Quién es Jano, colocado por él a la cabeza? Responden: Es el mundo. Breve es, en realidad, y palmaria la respuesta. ¿Por qué dicen que pertenecen a él los principios de las cosas, y a otro que llaman Término, los fines? Porque, responden, por los principios y por los fines han consagrado a esos dos dioses dos meses, además de los otros diez, cuyo

[281] El mundo, según estos filósofos y Varrón, es un gran animal, y, por tanto, como todo animal, consta de alma y de cuerpo. Y lo expresan esto a su modo.

principio hasta diciembre es marzo: enero a Jano y febrero a Término. Por esta razón dicen que se celebran en el mes de febrero las fiestas terminales[282]. En ellas hacen la ceremonia de la purificación, que llaman Februo, de donde tomó el mes su nombre. Decidme: ¿Pertenecen al mundo, que es Jano, los principios de las cosas, y los fines no le pertenecen, teniendo que estar al frente de ellos otro dios? ¿Por ventura las cosas que se hacen en este mundo no admiten también que se terminen en él? ¿Qué significa esta vanidad de dar, de hecho, medio poder a aquél y en su imagen, dos caras? ¿No sería interpretación mucho más brillante de esa estatua decir que Jano y Término son uno mismo y que una cara responde a los principios y otra a los fines? La razón es que el que obra debe intentar uno y otro, porque en toda acción personal el que no fija su mirada en el principio no mira al fin[283]. Precisamente es necesario que la intención que se proyecta sobre el porvenir se una a la memoria que se proyecta sobre el pasado, porque el que se olvida de lo que comenzó no hallará medio de terminar. Si juzgaren que la vida bienaventurada se incoa en este mundo y se perfecciona fuera de él y atribuyeren por esto a Jano, esto es, al mundo, sólo el poder sobre los principios, antepondrían sin duda a Término y no lo desligaran de los dioses selectos. Aunque al presente se consideren en estos dos dioses los principios y los fines de las cosas temporales, debió darse la preferencia a Término. Hay mayor alegría cuando se concluye una cosa que cuando se comienza. Al principio todas son inquietudes hasta conseguir el fin apetecido, intentado, esperado y deseado que lleva a comenzar la obra. No canta victoria el corazón por lo que empieza si no lo termina[284].

---

[282] Estas fiestas se celebraban en honor del dios Término el 23 de febrero.

[283] El fin es *primus in intentione et ultimus in executione*, según los viejos escolásticos. La apreciación del autor de la *Ciudad de Dios* tiene el valor de poner de relieve la virtualidad del fin en relación con el principio, porque para poder dar fin a una cosa es preciso comenzarla. Esto parece una perogrullada; pero, considerada a la luz de lo que dice Agustín, no lo es tanto, porque mirar al fin, sin antes dirigir la mirada al principio, no puede realizarse. Además, esta perogrullada lleva el veneno de la réplica contra el politeísmo pagano.

[284] Psicológicamente hablando, así es. Mientras se está obrando, todos son vaivenes, preocupaciones. Es que el futuro es incierto, y el hombre sufre porque no lo tiene en su mano. Cuando la obra se ha concluido, se descansa con una satisfacción que premia todas las congojas de las obras *in fieri*. Esta observación es muy digna de tenerse en cuenta, para que el desaliento no pese sobre nuestro ánimo en cualquiera de nuestras actividades.

CAPÍTULO VIII

¿Por qué razón fingieron los adoradores de Jano su imagen bifronte, siendo así que también la han querido de cuatro caras?

Declárese ya la interpretación de la estatua bifronte. Dicen que tiene dos caras, una por delante y otra por detrás, porque la comisura de nuestros labios, cuando abrimos la boca, semeja en cierta manera el mundo. Por eso los griegos llaman al paladar οὐρανόν, y algunos poetas le llamaron cielo. Nuestra boca, abierta, tiene dos salidas, una hacia fuera, hacia los dientes, y otra hacia dentro, hacia las fauces. ¡He aquí hasta dónde ha llegado el mundo por una palabra poética, que significa paladar! ¿Qué tiene esto que ver con el alma? ¿Qué con la vida eterna? Ríndase culto a este dios por sola la saliva, puesto que ambas puertas se abren bajo el cielo del paladar, una para deglutirla y otra para englutirla. ¿Hay absurdo semejante a no encontrar en el mundo dos puertas colocadas frente por frente, una para introducir algo dentro y otra para echarlo fuera? ¿Hay absurdo mayor que querer de nuestra boca y fauces, que no semejan en nada el mundo, figurar el mundo con el simulacro de Jano por sólo el paladar, semejanza de que carece también Jano? Cuando lo forjan de cuatro caras y llaman a Jano doble, lo interpretan de las cuatro partes del mundo, como si el mundo esperara algo de fuera, como Jano por todas sus caras. Además, si Jano es el mundo y el mundo tiene cuatro partes, es falsa la efigie de Jano bifronte. Y si es verdadero cabalmente porque con el nombre de Oriente y de Occidente suele entenderse todo el mundo, ¿por ventura, cuando nombramos las otras dos partes, Austro y Septentrión, osará llamar alguno doble al mundo, igual que llaman Jano doble al de cuatro caras? No tienen, en realidad, razón suficiente para ver en las cuatro puertas, patentes a los que entran y salen, una semejanza del mundo, aun cuando hallaren lo que dicen sobre Jano bifronte. Esta semejanza no se halla a lo menos en la boca del hombre, a no ser que venga Neptuno y alargue un pez, en el que aparecen, además de la boca y de la garganta, dos agallas, una derecha y otra izquierda. Y, con todo, ninguna alma se substrae a esta vanidad por tantas puertas, de no ser la que oye a la Verdad, que dice: *Yo soy la puerta.*

CAPÍTULO IX

Poder de Júpiter en parangón con Jano

1. Díganos a quién quieren que entendamos por Jove, conocido también por el nombre de Júpiter. Es, dicen, el dios del que penden las causas de cuanto se hace en el mundo, ¡Cuánta grandeza encierra esto! Virgilio lo expresa en aquellos conocidísimos versos:

¡Feliz quien haya podido conocer las razones de las cosas!

Mas ¿por qué se le antepone Jano? Respóndanos a esto aquel agudísimo y doctísimo varón. «Porque bajo el poder de Jano, dice, están los principios, y bajo el poder de Júpiter los fines. Con razón, pues, se tiene a Júpiter por rey de todos. Los fines aventajan a los principios, porque, aunque los principios precedan en tiempo, los fines son superiores en dignidad». Se diría esto con razón si se distinguieran en las acciones los principios y los fines de su desarrollo. Así, el partir es el origen de un acto, y el llegar es el término; el comenzar a aprender es el principio, y la captación de la doctrina es el fin. Y así de todo lo demás. En general, lo primero son los principios, y la perfección, los fines. Este punto quedó ya ventilado entre Jano y Término.

Pero las causas asignadas a Júpiter son eficientes, no efectos, y es imposible de todo punto, en el orden del tiempo, que les precedan los hechos o los principios de los hechos. Siempre es primero la causa que el efecto[285]. Por tanto, si pertenecen a Jano los principios de los hechos, no son anteriores a las causas eficientes, que atribuyen a Júpiter. Del mismo modo que nada se hace sin una causa, de ese mismo nada se incoa para hacerse sin que preceda una causa eficiente[286]. En realidad, de verdad, si a este dios, bajo cuyo poder están las causas de todas las naturalezas hechas y de las cosas naturales, llaman Júpiter los pueblos y le rinden culto con tamañas injurias y con tan crueles acusaciones, se atan con más negro sacrilegio que si no lo tuvieran por dios. De donde se deduce que es preferible llamar Júpiter a uno cualquiera digno de tan torpes y de tan flagiciosos

---

[285] La causa es siempre anterior al efecto. Los escolásticos adoptaron esta expresión agustiniana como principio de escuela.

[286] Todo efecto exige una causa; así se traduce este rodeo del Santo. Precisamente porque la causa es superior al efecto, por eso, para que se incoe una cosa, es necesario que preceda una causa, porque nada se actúa, dicen los escolásticos, por sí mismo.

honores a llamar dios a uno que truena y adultera, a uno que rige todo el mundo y se desliza en tales estupros, a uno que tiene en su poder las causas supremas de todas las naturalezas y de las cosas naturales y que no tiene las causas buenas de sus acciones. La razón es que blasfeman con esa vana y supuesta ficción. (Así se presentó a Saturno una piedra, que devoró en lugar de su hijo.)

2. Ahora pregunto: ¿Qué lugar se asigna a Júpiter entre los dioses, si Jano es el mundo? Varrón definió a los dioses verdaderos como el alma del mundo y sus partes. De donde se sigue que lo que no es esto, no es en realidad, según él, dios. ¿Llamarán por ventura a Júpiter alma del mundo, de forma que Jano sea su cuerpo, esto es, el mundo visible? Si dicen esto, no hay razón para nombrar a Jano dios, porque el cuerpo del mundo no es dios ni según ellos, sino el alma del mundo y sus partes. Esto se deduce también de lo tan claramente dicho por Varrón, que piensa que dios es el alma del mundo y que el mundo es dios, pero que, así como el hombre sabio, constan de alma y de cuerpo, se le llama sabio por el alma, así al mundo se le llama dios por el alma, aunque consta también de alma y de cuerpo. En consecuencia, el cuerpo solo del mundo no es dios, sino o sola su alma, o el cuerpo y el alma juntamente, con tal que se salve que es dios no por el cuerpo, sino por el alma. Si Jano es el mundo y Jano es dios, ¿han de decir acaso que Júpiter es una parte de Jano, para que pueda ser dios? Más bien suelen atribuir a Júpiter el universo entero. Así se lee:

Todo está lleno de Júpiter.

Consiguientemente, para que Júpiter sea dios, y principalmente para que pueda ser rey de los dioses, no pueden imaginar que es otro que el mundo, a fin de que reine sobre los demás dioses, según ellos, partes suyas. En pro de esta sentencia, Varrón cita unos versos de Valerio Sorano[287], tomados del libro que escribió *Sobre el culto de los dioses*. Esos versos suenan así:

Júpiter, todopoderoso, progenitor de los reyes, de las cosas y de los dioses,
y progenitora de los dioses, dios único y todos los dioses.

El los expone en este libro. Se lo imagina varón que emite el semen y mujer que lo recibe. Y Júpiter así es el mundo, y él emite de sí las semillas todas y en sí las recibe. «Por esta razón, dice, llamó Sorano a Júpiter pro-

---

[287] Quinto Valerio Sorano fue uno de los hombres más sabios de su tiempo. Giraldo habla largamente de él cuando trata de los poetas latinos.

genitor y progenitora, y no con menos razón dijo que es uno mismo, único y todo, porque el mundo es uno, y en este uno están todas las cosas».

CAPÍTULO X

¿Es razonable la distinción entre Jano y Júpiter?

Siendo Jano el mundo, y siendo el mundo Júpiter, y siendo uno y otro el mundo, ¿por qué son dos, Jano y Júpiter? ¿Por qué tienen templos distintos, diversos altares, distintos ritos y desemejantes estatuas? Si es precisamente porque es una la virtud de los principios y otra la de las causas, tomando aquélla el nombre de Jano y ésta el de Júpiter, pregunto: Si un hombre tuviera sobre cosas diferentes dos poderes o dos artes, por ser distinta la virtud de cada una, ¿por eso se dirían dos jueces o dos artífices? De igual modo, porque el Dios uno tenga poder sobre los principios y sobre las causas, ¿tenemos necesariamente por eso que pensar que él es dos dioses, por ser dos cosas los principios y las causas? Si esto lo consideran razonable y justo, digan también que Júpiter es tantos dioses cuantos son los sobrenombres que le dieron por sus muchos poderes. Nadie puede dudar que son muchas y diferentes las cosas de que le dieron nombres. Voy a citar algunos ejemplos.

CAPÍTULO XI

Sobrenombres de Júpiter que hacen referencia no a muchos dioses, sino a uno y mismo

Le llamaron Vencedor, Invicto, Socorredor, Impulsor, Estator, Centípeda, Supinal, Tigilo, Almo, Rúmino y otras muchas cosas que sería prolijo enumerar. Estos nombres los impusieron a un solo dios por causas y poderes diversos. Con todo, por tantas cosas no le forzaron a que fuera también tantos dioses. Porque todo lo vencía y porque nadie le vencía; porque socorría a los necesitados y porque tenía el poder de impeler, de estar de pie, de mantener y de derribar; porque sostenía y contenía el mundo como un puntal; porque alimentaba todas las cosas y porque con la teta, esto es, con la mama, criaba los animales, le dieron todos aquellos nombres. Entre ellos, como hemos hecho notar, hay cosas grandes y cosas pequeñas, y, sin

embargo, se refiere que unas y otras las hace uno solo. Tengo para mí que las causas y los principios de las cosas, por las que quisieron que un solo mundo fuera dos dioses, Júpiter y Jano, están más cercanas entre sí que el contener el mundo y dar el pecho a los animales. Con todo, por estas dos funciones tan infinitamente distantes entre sí en virtud y en dignidad, no se vio constreñido a ser dos dioses, sino un solo Júpiter, llamado por aquélla Tigilo, y por ésta, Rúmino. No quiero añadir que dar el pecho a los animales mamíferos pudo estar más conforme con la decencia de Juno que con la de Júpiter, máxime sabiendo que existe, además, la diosa Rúmina, que le prestaría ayuda y servicio en esta obra. Me imagino una respuesta posible por parte de ellos. La misma Juno, replicarán, no es otra cosa que Júpiter, según los versos de Valerio Sorano, que dicen:

Júpiter, todopoderoso, progenitor de los reyes, de las cosas y de los dioses,
y progenitora de los dioses.

¿Por qué se le llamó Rúmino, siendo así que los que lo consideren con detención hallarán que existe también la diosa Rúmina? Si, en efecto, era indigno de la majestad de los dioses que en una sola espiga uno cuidara de los nudillos y otro de los folículos, ¡cuánto más lo será que dos dioses, de los cuales uno es Júpiter, rey de todos ellos, ejerzan su poder sobre una cosa tan ínfima como es la lactancia de los animales! Esto no lo hace siquiera con su esposa, sino con no sé qué plebeya Rúmina, porque es él mismo Rúmina y quizá Rúmino para los mamíferos machos y Rúmina para las hembras. Yo diría que no querían dar a Júpiter nombre femenino, si no fuera que en aquellos versos se lee: *Progenitor* y *progenitora*. Entre sus muchos sobrenombres he leído también que se le llama Pecunia, diosa que hallamos entre aquellos pequeños arrendadores, y de la que hicimos mención en el libro IV. Pero, siendo así que varones y mujeres tienen dinero, ¿por qué no se le llama Pecuniu y Peeunio, como Rúmina y Rúmino? Estúdienlo ellos.

¿Qué es Genio? «Un dios que es prepósito y tiene la virtud de engendrar todas las cosas». ¿Qué otro creen que tiene esta virtud que el mundo, al que se dijo: «Júpiter, progenitor y progenitora»? Y como en otro lugar dice que Genio es el alma racional de cada hombre y que por eso tiene cada uno la suya, asegurando que tal alma del mundo es dios, parece dar a entender que el alma del mundo es una especie de Genio universal. Este es el llamado Júpiter, porque, si todo Genio es dios y el alma de cada hombre es Genio, síguese que el alma de cada hombre es dios. Y si esta absurda consecuencia se ven obligados a rechazarla, resta que llamen propia y ex-

celentemente Genio al dios al que llaman alma del mundo, y, por tanto, a Júpiter.[288]

Capítulo XIV

Oficios de Mercurio y de Marte

No hallaron modo de referir a Mercurio y a Marte a algunas partes del mundo y a las operaciones de Dios sobre los elementos. Esta es la razón que les movió a ponerlos al frente por lo menos de las obras de los hombres, como ministros de la palabra y de la guerra. Si el poder de Mercurio se extiende a la palabra de los dioses, señorea también al rey de los dioses, si es que Júpiter habla según su arbitrio o si recibió de él la facultad de hablar. Sin duda esto es un absurdo. Si, empero, se dice que se le atribuye sólo poder sobre la palabra humana, no es creíble que Júpiter se bajara voluntariamente a dar el pecho, no solamente a los niños, sino también a los animales, por lo que recibió el nombre de Rúmino, y no quisiera hacerse cargo de nuestra palabra, por la que aventajamos a las bestias. Por tanto, Mercurio es el mismísimo Júpiter. Si se quiere identificar a Mercurio con la palabra, si Mercurio, digo, es la palabra misma, por propia confesión, no es dios. Esta identificación se funda en las interpretaciones que se dan de él. (Se dice llamado Mercurio porque *corre en medio,* al igual que la palabra corre media entre los hombres. Por esta razón en griego se llama Hermes, porque palabra, o la interpretación que se da de la misma, se dice ερμηνέια. De ahí le viene también el que presida las mercaderías, porque entre los que venden y los que compran media la palabra. Sus alas en la cabeza y en los pies significan que la palabra vuela como el ave por los aires. Se le llama también nuncio, porque mediante la palabra se expresan los pensamientos.) Mas, por hacer dioses a los que no son ni demonios, suplicando a espíritus inmundos, son poseídos por los que no son dioses, sino demonios.[289]

---

[288] Es difícil hallar un verdadero pobre, repite una y mil veces en sus alocuciones al pueblo. Parece hacerse eco del Evangelio, en el que con tanta insistencia se fustigan las riquezas, sobre todo la avidez. El verdadero pobre es el desprendido de todo cuanto tiene, aunque no sea nada.

[289] Los pobres de espíritu pueden ser ricos en lo material. Estos son ricos doblemente, ricos en el espíritu y ricos en el cuerpo, porque nada les falta. Mas ¡qué difícil es hallar ricos de esta clase! Y ¡qué difícil es que los ricos entren en el reino de los

De igual modo, porque no pudieron asignar a Marte algún elemento o parte del mundo donde ejerciera sus funciones, de cualesquiera naturaleza que sean, dijeron que es el dios de la guerra. Y la guerra es obra de los hombres y no optable para ellos. Si la Felicidad diera paz perpetua, Marte no tuviera nada que hacer. Y ¡ojalá fuera Marte la guerra, como es Mercurio la palabra! Porque sería tan claro que no es dios, como que no lo es la guerra que ni falsamente se llama dios.

CAPÍTULO XV

Algunas estrellas a las que los paganos dieron los nombres de los dioses

Quizá estos dioses sean las estrellas a las que dieron sus nombres, porque a una estrella llaman Mercurio, y a otra, Marte. Pero hay también allí una, llamada Júpiter, y, sin embalso, para ellos Júpiter es el mundo. Allí está también la llamada Saturno, y, sin embargo, le dan una no pequeña función, a saber, la de todas las semillas. Allí se halla también la más resplandeciente de todas, llamada por ellos Venus, y, con todo, quieren que sea además la Luna. Contienden entre sí sobre una fulgentísima estrella, como Juno y Venus sobre la manzana de oro[290]. Unos sostienen que el Lucero[291] es de Venus, y otros, que es de Juno. Pero, como de costumbre, vence Venus, porque son muchos más los que atribuyen esa estrella a Venus. Apenas se encuentra ya quien opine en contrario. ¿Quién no soltará una carcajada al oír que Júpiter es el rey de los dioses y ver que su estrella queda tamañica ante el resplandor de la de Venus? Tanto debió superar aquélla en fulgor a las demás, cuanto supera Júpiter en poder a todos. Contestan que aparece así precisamente porque lo que aparece más obscuro está más arriba y mucho más separado de la tierra. Si a dignidad mayor corresponde lugar más elevado, ¿por qué Saturno está allí más elevado que

---

cielos! El sabio es rico en su interior, pero es la sabiduría que da vida, no la sabiduría hinchada y soberbia del mundo. Los *Diálogos* son la escuela para aprender esta sabiduría, ya sublimada y elevada a la quinta potencia en el *De Trinitate,*

[290] Ya dejamos explicado este hecho discordioso entre las tres diosas. Disputando sobre cuál era la más bella, remitió Júpiter la causa al joven Paris, abandonado en el bosque, el cual falló a iavor de Venus, y las otras dos, airadas, destruyeron Troya.

[291] Según la fábula, fue hijo de Céfalo y la Aurora, hija del Sol, y disputó a Venus la palma de la hermosura.

Júpiter? ¿Es acaso porque la vanidad de la fábula que hace a Júpiter rey no pudo llegar hasta los astros, y lo que no consiguió Saturno en su reino ni en el Capitolio[292] se le permitió obtenerlo en el cielo? Además, ¿por qué a Jano no se le asignó ninguna estrella? Si es porque es el mundo y todas están en él, también Júpiter es el mundo, y, sin embargo, la tiene. ¿Por ventura éste se las compuso como pudo y, por una estrella que no tiene entre los astros, se agenció tantas caras en la tierra? Si sólo las estrellas son suficientes para considerar a Mercurio y a Marte por dioses, teniendo aquéllas por partes del mundo para ello, ya que en realidad la palabra y la guerra no son partes del mundo, sino actos de los hombres, ¿por qué a Aries y a Tauro, a Cáncer y a Escorpión y a las demás que enumeran entre los signos celestes no les dedicaron ni altares, ni sacrificios, ni templos, ni les hicieron dioses, si no de los selectos, siquiera de aquellos que tuvieron por cuasiplebeyos? Sabido es que están compuestos no de una estrella, sino de muchas, y que, según dicen ellos, están colocados más arriba en el alto cielo, donde un movimiento más constante da a los astros un curso fijo.

Capítulo XVI

Apolo, Diana *y* demás dioses selectos que quisieron fueran partes del mundo

A Apolo, aunque lo quieren adivino y médico, sin embargo, para colocarlo en alguna parte del mundo, dijeron que es el sol; y de igual suerte Diana, su hermana, la luna y la presidenta de los caminos. Esta es la razón de que la hagan también virgen. Dan, además, flechas a uno y a otra, porque estos dos astros lanzan sus rayos desde el cielo a la tierra. Desean que Vulcano sea el fuego del mundo, que Neptuno sea las aguas del universo y que Ditis[293] padre, o sea Orco, sea la parte terrena e ínfima del inundo. A Libero y a Ceres los ponen al frente de las semillas, a aquél de las masculinas y a ésta de las femeninas, o a aquél de las húmedas y a ésta de las se-

[292] No tuvo poder en su reino, porque cuenta la fábula que fue expulsado de Creta por su hijo Júpiter. Ni en el Capitolio, porque, constituido en el collado capitolino, donde estaba fundada Saturnia, luego aquel collado fue de Júpiter.

[293] Ditis padre es conocido por otro nombre por Orco. Es de notar que en la lengua latina se decía con frecuencia *ditis* por *divitis,* y así solia emplearse esto por Plutón. De aquí pasó a tomar la significación que tiene en este pasaje del dios protector de la parte inferior e Ínfima de la tierra.

cas. Todo esto hace referencia, sin duda, a Júpiter, o sea al mundo, que por eso se le llamó progenitor y progenitora, porque emite de sí todas las semillas y las recibe todas en sí. Y esto, aunque quieren también que Ceres sea la gran Madre, que dicen que no es otra que la tierra y que a la vez es también Juno. Por esa razón le atribuyen las causas segundas, aun cuando se llamó a Júpiter progenitor y progenitora de los dioses porque, según ellos, Júpiter es el mundo entero. Minerva dijeron que es o la parte superior del cielo o la luna, porque la pusieron al frente de las artes humanas y no hallaron ni una estrella donde colocarla. Vesta pasa por la más grande de las diosas cabalmente porque es la tierra, aunque creyeron que debía deputarse a ella el fuego más ligero del mundo, que se emplea en los usos ordinarios de los hombres, no el más violento, cual es el de Vulcano. Por este motivo pretenden que todos estos dioses selectos sean el mundo: unos, el mundo universo; otros, partes de él. El mundo entero es, por ejemplo, Júpiter; partes de él son Genio, la gran Madre, el Sol y la Luna, o por mejor decir, Apolo y Diana. Unas veces hacen a un solo dios muchas cosas, y otras, a una sola cosa muchos dioses. Ejemplo de un solo dios muchas cosas lo tenemos en Júpiter. Júpiter es tenido y predicado, primero como el mundo universo, luego como el cielo solo, y, por último, es también una estrella. Asimismo, Juno es señora de las causas segundas, Juno es el aire, Juno es la tierra y, si venciere a Venus, Juno es estrella. De igual modo, Minerva es el éter superior y Minerva es la luna, que creen estar en el más bajo límite del éter. Ejemplos de que a una sola cosa la hacen varios dioses lo tenemos primero en Jano, que es el mundo, y el mundo es a la vez Júpiter. También se da esto con Juno, que es la tierra, y la tierra es también la gran Madre, y lo es Ceres.

CAPÍTULO XVII

Varrón mismo da como ambiguas sus opiniones sobre los dioses

Estas cosas que mencioné por vía de ejemplo no explican las demás, antes las complican. Según la parte de que soplare el viento de su errabunda opinión, así saltan y resaltan de acá para allá y de allá para acá, de forma que el propio Varrón prefiere dudar de todo a afirmar algo. Al finalizar el libro primero de los tres últimos sobre los dioses ciertos, al comenzar a hablar en el libro siguiente sobre los dioses inciertos, escribe: «No deben censurarme por poner en este librito como dudosas las opiniones sobre los

dioses. El que crea que conviene y que es posible enjuiciarlas, pruebe hacerlo cuando lo haya oído. Yo tomaré el camino más corto, que es revocar a duda lo que dije en el libro primero y no encaminar por veredas de certeza lo que escriba en éste». De esta manera hizo incierto no sólo éste de los dioses inciertos, sino también el de los ciertos.

En el libro tercero, sobre los dioses selectos, después de haber prologado cuanto creyó conveniente de la teología natural, agrediendo las futilezas y mentirosas locuras de la teología civil, donde no solamente no le guiaba la verdad de las cosas, sino que le pesaba la autoridad de los antepasados, dice: «Escribiré en este libro sobre los dioses públicos del pueblo romano, a los que dedicaron templos y dieron notoriedad, ornándoles con muchos signos. Pero, como advierte Jenófanes Colofonio[294], expondré qué pienso yo sobre esto, no qué defiendo, porque el opinar es de hombres, y de Dios el saber». Cuando va a tratar de instituciones humanas, promete receloso hablar de cosas no comprendidas ni arraigadas por una firme creencia, sino de cosas opinadas y dudosas. Él sabía que existe el mundo, que existe el cielo y la tierra; sabía que el cielo está ornado de astros esplendentes y que la tierra es fértil por sus semillas, y así de lo demás. El creía con cierta firmeza de ánimo que toda esta mole y naturaleza la rige y gobierna una cierta fuerza invisible y prepotente. Pero no podía afirmar de igual modo que Jano sea el mundo, o hablar de Saturno, que, siendo padre de Júpiter, vino a ser súbdito del que reina, y otras cosas por el estilo.

CAPÍTULO XVIII

Cuál sea la causa más creíble inspiradora del error de la paganidad

Se da de éstos razón más creíble cuando se dice que fueron hombres y que a cada uno de ellos les instituyeron sacrificios y solemnidades los que con su adulación quisieron fueran dioses. Tomaron pie para ello de su ingenio, de sus costumbres, de sus acciones y de los accidentes de su vida. Esto cundió poco a poco en las almas de los hombres semejantes a los de-

---

[294] Jenófanes Colofonio fue hijo de Dexio, según Laercio, y según Apolodoro, de Ortameno. Según unos, no fue discípulo de nadie; pero, según otros, lo fue de Botono, ateniense, o, como dicen algunos, de Arquelao. Según Soción, fue contemporáneo de Anaximandro.

monios y ávidas de fruslerías. Se divulgó por todas partes, dorándolo con las mentiras de los poetas y seduciéndoles los espíritus falaces. Es más factible y fácil que el impío mozalbete, temeroso de que le matara su impío padre y ávido de reinar, arrojara a su padre del reino, que la interpretación dada por éste de que Júpiter, hijo, venció a Saturno, su padre, precisamente porque antes es la causa, que pertenece a Júpiter, que la semilla, que pertenece a Saturno. Si esto fuera así, nunca hubiera sido Saturno anterior ni fuera padre de Júpiter, porque siempre la causa de la simiente precede a la simiente misma y nunca se engendra de ella. Pero, cuando se afanan por honrar con interpretaciones naturales las vanidades fabulosas o las hazañas de los hombres, aun los hombres más agudos se ven en tan estrechas apreturas, que nos obligan a doler también su vanidad.

CAPÍTULO XIX

Interpretaciones en que se apoya la razón de dar culto a Saturno

Cuentan, dice, que Saturno solía devorar lo que de él nacía, porque las simientes vuelven al lugar de su procedencia. El haberle puesto, en lugar de Júpiter, un terrón para que lo tragase, significa que los hombres cubrían con sus manos las simientes al principio, es decir, antes de que se inventara la labranza. Saturno debió llamarse la tierra, no la semilla. La tierra devora en cierto modo lo que engendra, cuando, brotadas las semillas, tornan a ser recibidas en ella. El haberle puesto un terrón en lugar de Júpiter, ¿qué tiene que ver con que los hombres cubrieron con sus manos la semilla con el terrón? ¿Por ventura no es por eso devorado como lo demás lo que cubrió la gleba? Se dijo esto como si el que pone la gleba quitara la semilla, como acaeció cuando, ofreciendo el terrón a Saturno, le quitaron a Júpiter. Cubriendo la semilla con gleba, se la hace devorar con más premura. Luego en este sentido es Júpiter la semilla, no causa de la semilla, que es lo que antes se decía. Mas ¿qué harán los hombres que, al interpretar cosas bobas, no encuentran qué decir sabiamente? Tiene una hoz, añade, para la agricultura. Es verdad que, cuando él reinaba, no existía aún la agricultura. Por eso dicen que fueron sus tiempos los primeros, según la explicación de las fabulillas hechas por él, porque los primeros hombres vivían de las semillas que la tierra espontáneamente producía. ¿Acaso, perdido el cetro, tomó la hoz, con el fin de que quien en los primeros tiempos fue rey ocioso, en el reinado de su hijo se hiciera obrero laborioso?

Dice a continuación que algunos so lían inmolarle niños. Así, los cartagineses y otros le inmolaban también adultos, como los galos, porque la mejor de las semillas es el género humano. ¿Qué necesidad tenemos de alargarnos sobre esta cruelísima vanidad? Bástenos recordar y retener que estas explicaciones no se refieren al Dios verdadero, naturaleza viva, incorpórea e inmutable. A él debe pedirse eternamente la vida bienaventurada, pero sus fines se hallan en las cosas corporales, temporales, mutables y mortales.

Lo referido en las fábulas, que Saturno castró al padre Cielo, significa que la semilla divina está bajo el poder de Saturno, no bajo el poder del cielo. Esto precisamente se deja entrever, dado que en el cielo no nace semilla alguna. Mas he aquí que, si Saturno es hijo del cielo, es hijo de Júpiter, porque, que el cielo es Júpiter, lo afirman de mil modos. Lo que no procede de la verdad, muchas veces sin coacción alguna se destruye a sí mismo. Dice que se le llamó *Κρόνον* porque esta palabra griega significa espacio de tiempo, sin el cual no puede ser fecunda la simiente. Estas y otras muchas cosas se dicen de Saturno, y todas ellas se refieren a la simiente. Pero, si fuera suficiente tan grande poder de Saturno para las semillas, ¿a qué viene el buscar para lo mismo otros dioses, especialmente Libero y Libera, esto es, Ceres? De éstos torna luego a decir muchas cosas en lo tocante a la simiente, como si no hubiera dicho nada al tratar de Saturno.

CAPÍTULO XX

Los misterios de Ceres Eleusina

Entre los misterios de Ceres se celebran los misterios eleusinos[295], que tanta aceptación tuvieron entre los atenienses. De éstos no hace interpretación ninguna sino en lo concerniente al grano hallado por Ceres y a Proserpina, perdida por robo de Orco. Esta dice que significa la fecundidad de las semillas y que, habiendo faltado algún tiempo y entristecida la tierra por su esterilidad, surgió la opinión de que la hija de Ceres, o sea, la fecundidad, que ha tomado el nombre de Proserpina, de *proserpendo* (brotar), había sido robada por Orco y recluida por él en los infiernos. Este

[295] Toda la antigüedad se hizo eco de estos deshonestos misterios. Los misterios eleusinos se hicieron famosos por las fábulas. *Eleusis* o *Eleasin era* una ciudad de la costa del Atica, llamada actualmente *Levsina* o Lepsina. Recibió el nombre de Eleusis por la llegada de Ceres a ella en busca de su hija.

acontecimiento fue celebrado con luto público. Luego Proserpina volvió a ver nacer la alegría al tornar la fecundidad. Esta es la causa de la institución de sus solemnidades. Añade que se hacen muchas cosas en sus misterios que pertenecen a la invención de las mieses.

CAPÍTULO XXI

Torpeza de los sacrificios celebrados en honor de Líbero

Los misterios de Líbero, a quien hicieron presidir las semillas líquidas y, por tanto, no sólo los licores de los frutos, de entre los cuales ocupa el primer lugar, en cierto modo, el vino, sino también los sémenes de los animales, me ruboriza decir a cuánta torpeza llegaron, y ruborízame por la prolijidad del discurso, pero no por su arrogante enervamiento. Entre las cosas que me veo precisado a silenciar, porque son muchas, una es ésta: En las encrucijadas[296] de Italia se celebraban los misterios de Líbero —dice Varrón—, y con tal libertinaje y torpeza, que en su honor se reverenciaban las vergüenzas de los hombres. Y esto se hacía no en privado, donde fuera más verecundo, sino en público, triunfando así la carnal torpeza. Este impúdico miembro, durante las festividades de Líbero, era colocado con grande honor en carrozas y paseado primeramente del campo a las encrucijadas y luego hasta la ciudad. En la villa llamada Lavinio se dedicaba todo un mes a festejar a Líbero. En estos días usaban todos las palabras más indecorosas, hasta que aquel miembro, en procesión por las calles, reposaba por fin en su lugar. A este miembro deshonesto era preciso que una honestísima madre de familia le impusiera públicamente la corona. De esta suerte debía amansarse al dios Líbero para el mayor rendimiento de las cosechas. Así debía repelerse el hechizo de los campos, a fin de que la matrona se viera obligada a hacer en público lo que ni la meretriz, si fueran espectadoras las matronas, debió permitirse en las tablas. Sólo una razón fundó la creencia de que Saturno no era suficiente para las semillas. Esta era el que el alma inmunda hallara ocasión para multiplicar sus dioses, y privada, en premio de su inmundicia, del único y verdadero Dios y prostituida por muchos y falsos dioses, ávida de una mayor inmundicia, llamara

[296] *Compitum* en latín es propiamente el punto en que se reúnen o cruzan dos o más calles. En estos sitios so levantaba un ara o un templete con tantas entradas como calles concurrían a él, y allí se hacían sacrificios a los dioses Lares.

a estos sacrilegios sacramentos y a sí misma se entregara a la canalla de sucios demonios para ser violada y mancillada.

CAPÍTULO XXII

Neptuno, Salacia y Venilia

Ya tenía Neptuno por esposa a Salacia, que era, según ellos, el agua inferior del mar, ¿para qué se le añade a Venilia[297], de no ser para que, sin la necesidad de los cultos, por sola la libido del alma prostituida, se multiplicaran las invitaciones de los demonios? Mas dennos interpretación de esta noble teología que refrene nuestra censura, pero que la interpretación sea racional. Venilia, dice, es la ola que viene a la orilla; Salacia es la ola que vuelve al mar. ¿Por qué se hacen dos diosas, siendo una misma la ola que viene y va? Es imagen del loco apetito, que se inquieta por tener muchos dioses. Aunque el agua, que va y viene, no se duplica, con todo, tomando pie de esta vanidad, invitan dos demonios y se macula más el alma que va y no vuelve. Una pregunta, Varrón, o vosotros los que habéis leído los escritos de tan sabios varones y presumís de haber aprendido algo grande: Interpretadme esto, no os pido según aquella eterna e inconmutable naturaleza, que es sólo Dios, sino, siquiera, según el alma del mundo y sus partes, que estimáis son dioses verdaderos. Por cualquiera par te que se lo mire, es más tolerable el error de haberos hecho dios a Neptuno de aquella parte del alma del mundo que discurre por el mar. ¿Es posible que la ola que viene a la orilla y que vuelve a la mar sea dos partes del mundo, o dos partes del alma del mundo? ¿Quién de vosotros estará tan fuera de sus casillas que afirme esto? ¿Por qué os hicieron dos diosas sino porque vuestros sabios viejos cuidaron, no de que os rigieran muchos dioses, sino de que os poseyeran más demonios, que gozan de estas vanidades y falsedades? ¿Por qué Salacia perdió por esta explicación la parte inferior del mar, que la sujetaba al varón? Es evidente que, cuando decís que es la ola que va y viene, la ponéis en la superficie. ¿Acaso porque él se amancebó con Venilia, ella, enojada, arrojó a su esposo de las partes superiores del mar?

---

[297] Venilia es la ola que viene a estrellarse a la orilla. A la diosa de esta ola se le llamó así.

CAPÍTULO XXIII

La tierra. De ella afirma Varrón que es diosa, porque el alma del mundo, que se tiene por Dios, discurre también por esta parte ínfima de su cuerpo y le comunica su virtud divina

I. La tierra, que vemos poblada de animales, es única. Mas ¿por qué quieren que sea diosa ésta, que es un cuerpo grande entre los elementos y la ínfima parte del mundo? ¿Es acaso porque es fecunda? ¿Por qué no son más bien dioses los hombres que, cultivándola, la hacen más fecunda, porque la aran, no porque la adoran? La parte del alma del mundo, dicen, que por ella discurre, la hace diosa. Como si no fuera más evidente la existencia del alma en los hombres. Sobre ello no se presenta cuestión, y, sin embargo, no tienen a los hombres por dioses. Y lo que es más de lamentar, que les someten, con admirable y lamentable error, a éstos, que no son dioses y mejores que los cuales son ellos, y les rinden culto y los adoran. Es cierto que el mismo Varrón en el libro citado sobre los dioses selectos, afirma que hay tres grados de alma en toda naturaleza y en la naturaleza universal. Uno, que circula por todas las partes del cuerpo que vive y no tiene sentido, sino sólo fuerza para vivir. Esta fuerza, dice él, se infiltra en nuestro cuerpo, en los huesos, en las uñas y en los cabellos, de igual modo que en el mundo los árboles se sustentan y crecen sin sentido y en cierta manera viven. El segundo grado del alma es aquel en el que hay sentido y esta virtud llega a los ojos, a los oídos, a las narices, a la boca y al tacto. El tercer grado, que es el supremo, se llama ánimo, y en él brilla la inteligencia. De éste, a excepción del hombre, carecen todos los animales. A esta parte del alma del mundo llama él dios, y en nosotros se llama genio. Tienen ser en el mundo las piedras y la tierra que vemos, donde no llega el sentido; son como los huesos, como las uñas de dios. Son sus sentidos el sol, la luna y las estrellas, que sentimos y que también él siente. Los éteres son su ánimo, cuya virtud, al llegar a los astros, los transforma en dioses. Esta virtud, que discurre por la tierra, es la diosa Telus, y la que pasa al mar y al océano es el dios Neptuno[298].

[298] La virtud divina discurre por todas las partes y va formando dioses en cada una de ellas. El politeísmo una vez más ante el panteísmo. De esta suerte, todas las cosas se deifican, todas son partes del Dios; pero en cada una de ellas está una partecica de ese Dios, que se va disminuyendo a medida que se divide.

2. Vuelva de esta que cree teología natural a donde, cansado de tantos rodeos y digresiones, ha venido a descansar. Vuelva, digo, vuelva a la civil. Quiero tenerle aún en ésta, mientras trato de ella. No digo aún si la tierra y las piedras son semejantes a nuestros huesos y a nuestras uñas. Tampoco si no tienen inteligencia, como carecen de sentido, o si se dice que nuestros huesos y nuestras uñas tienen inteligencia porque están en el hombre que la tiene, tan necio sería el que llama a éstos dioses en el mundo como es necio el que llama hombre en nosotros a los huesos y a las uñas. Esto tal vez deba tratarse con los filósofos. Al presente quiero todavía habérmelas con este político. Puede suceder que, aunque parezca que quiso levantar un poquito la cabeza a aquella especie de teología natural, sin embargo, paseándose aún en este libro y pensando que andaba en aquél, volvió la vista hacia él desde aquí. Esto lo decía cabalmente porque no se creyera que sus antepasados o las otras ciudades rindieron culto inanemente a Telus y a Neptuno. Pero pregunto: ¿Por qué la parte del alma del mundo que se difunde por la tierra, como es una la tierra, no hizo también una sola diosa, que dice ser Telus? Si lo hizo, ¿dónde estará Orco, hermano de Júpiter y de Neptuno, a quien da el nombre de Ditis padre? ¿Dónde está su esposa Proserpina, que, según otra opinión insertada en los mismos libros, no es la fecundidad de la tierra, sino la parte inferior? Si dicen que la parte del alma del mundo, al difundirse por la parte superior de la tierra, hace dios a Ditis padre y, al difundirse por la inferior, hace diosa a Proserpina, ¿qué será Telus? Todo lo que ella era, se dividió de tal forma en estas dos partes y en estos dos dioses, que es imposible hallar ni ser ni lugar para esta tercera, a no ser que alguien diga que estos dioses, Orco y Proserpina, son juntos una sola diosa, Telus, y que no son ya tres dioses, sino uno o dos. Con todo, se dicen tres, se tienen tres, a tres se rinde culto, con sus altares, con sus templos, con sus misterios, con sus simulacros y sus sacerdotes y, por medio de esto, con sus falaces demonios, que violan al alma prostituida.

Aquí queda por responder lo siguiente: ¿Qué parte de la tierra riega el alma del mundo para hacer al dios Telumón? No, dice él, sino que una sola y misma tierra tiene dos potencialidades, una masculina, que produce las semillas, y otra femenina, que las recibe y alimenta. A la potencialidad femenina le da el nombre de Telus, y a la masculina, el de Telumón. ¿Por qué los pontífices, como él mismo hace notar, añaden otros dos, teniendo así cuatro divinidades: Telus, Telumón, Altor[299] y Rusor?[300] Sobre Telus y

[299] Altor es contracción de *alitor,* y es el dios que proporciona el alimento, el que alimenta y nutre.

Telumón ya hemos hablado. ¿Por qué a Altor? Porque de la tierra se alimenta todo lo que nace, dice él. ¿Por qué a Rusor? Porque todo tornará a él.

CAPÍTULO XXIV

Sobrenombres de Telus y sus significaciones. Aunque son signos de muchas cosas, no debieron confirmar las opiniones del politeísmo

1. Debió tener la tierra cuatro nombres, por esta cuádruple potencialidad; pero no debió hacer cuatro dioses, al igual que hay un Júpiter con tantos nombres y una Juno con otros tantos. En todos ellos se dice que existe una potencialidad múltiple, que pertenece a un solo dios o a una sola diosa; pero no hace la multitud de nombres multitud de dioses. Así como es verdad que algunas veces las cortesanas más viles se cansan y ruborizan de la canalla que buscaron para saciar su libido, así el alma envilecida y prostituida por espíritus inmundos, tanto como se regodea tanto después se arrepiente de multiplicar los dioses que la amancillaran y profanaran. Varrón mismo parece ruborizado de esa canalla, y quiere que Telus son una sola diosa. «Se llama también, dice, la gran Madre. El tambor que lleva significa el orbe terrestre, y las torres que coronan su cabeza son imagen de las villas. El fingir asientos en torno a ella indica que ella no se mueve, en moviéndose todas las cosas. El hacer que los galos sirvieran a esta diosa, figura que los que carecen de simiente precisan cultivar la tierra, porque en ella se encuentran todas. El moverse delante de ella es una orden para que los que cultivan la tierra no se sienten, pues siempre hay algo que hacer. El sonido de los címbalos, el rechinar de herramientas y el palmotear de las manos y demás cosas por el estilo, es símbolo de lo que se hace en el campo. Estos aperos son de bronce, porque los antiguos, antes de descubrir el hierro, la labraban con bronce. Añaden, además, continúa, un león suelto y amansado, para dar a entender que no hay pedazo alguno de tierra tan estéril y tan silvestre que no convenga domar y labrar». Luego agrega y dice que el haber llamado a la madre Telus con muchos nombres y sobrenom-

---

[300] Rusor es término de difícil discriminación. Su origen, en la significación que aqui se le da, no puede asignársele con facilidad. Parece derivado de *rus*, el campo, la tierra, a la que vuelven todas las simientes.

bres dio ocasión a pensar en muchos dioses. «Creen que Telus es Opis[301], porque se mejora con el trabajo; que es Madre, porque es fecunda; que es Magna, porque engendra la comida; que es Proserpina, porque de ella brotan los frutos, y que es Vesta, porque se viste de hierbas. Así reducen, no absurdamente, otras diosas a ésta». Si es una sola diosa, en realidad, si se consulta a la verdad, ni ella misma lo es, al momento se pregunta: ¿A qué se buscan muchas? Sean de una sola tantos nombres y no haya tantas diosas como nombres. Pero la autoridad de los mayores, que erraron, es deprimente, y obliga al mismo Varrón a titubear después de haber expresado esto. Añade a este tenor: «No está esto en pugna con la opinión de los antepasados, que juzgaron que son muchas diosas». ¿Cómo no está en pugna? ¿Es lo mismo que una diosa tenga muchos nombres que una misma diosa sea a la vez muchas diosas? Puede suceder, dice, que una cosa sea una y que en ella haya muchas cosas. Concedo que en un hombre haya muchas cosas; ¿es por eso también muchos hombres? Concedido que en una diosa haya muchas cosas; ¿es también por eso muchas diosas? Con todo, reúnan como les plazca; multipliquen, repliquen o impliquen.

2. He aquí todos los misterios de Telus y de la gran Madre, de donde toman su origen todas las referencias a las semillas mortales y al ejercicio de la agricultura. ¿Acaso, referidas a esto y teniendo este fin, las torres, el tambor, los galos, la loca agitación de miembros, el chillido de los címbalos *y* la ficción de los leones prometerán a alguien la vida eterna? ¿Por ventura los galos castrados sirven a esta diosa Magna cabalmente para dar a entender que los que carecen de simiente precisan cultivar la tierra, como si no los hiciera carecer de semen a ellos la misma servidumbre? ¿Es que, rindiendo culto a esta diosa, si carecen de semen, lo adquieren, o más bien es que, rindiéndoselo, si lo tienen, lo pierden? ¿Qué es esto, interpretar o detestar? No se atiende a cuánto ha ascendido la malignidad de los demonios-, que no se han atrevido a prometer a estos misterios algo grande y pudieron exigir cosas tan crueles. Si la tierra no fuera diosa, los hombres, trabajando, pusieran sus manos en ella para conseguir de ella las semillas, y no las pusieran sobre si para perder los sémenes por amor de ella. Si no fuera diosa, de tal forma se hiciera fecunda por manos ajenas, que no obligara al hombre a hacerse estéril por las propias. Que en los misterios de Libero una honesta matrona coronara las partes pudendas del hombre, siendo espectáculo de la multitud, entre la que, ruborizado y sudoroso, si es que queda una pizca de vergüenza en los hombres, se hallaba quizá su marido; y que en la celebración de las nupcias se mandara sentar a la re-

[301] Opis ya hemos dicho que es la obra. La diosa del trabajo.

ción casada sobre el pene de Príapo, son cosas infinitamente más insignificantes y más leves que esta cruelísima torpeza o que esta torpe crueldad, en la que por artes demoníacas de tal modo se hace mofa de uno y de otro sexo, que ninguno de ellos muere de la herida. Allí se teme la fascinación de los campos, aquí no se teme la amputación de los miembros. Allí de tal manera se desflora la verecundia de la recién casada, que ni se le quita la fecundidad ni la virginidad; aquí de tal forma se le amputa la virilidad, que ni se le convierte en hembra ni se le deja varón.

CAPÍTULO XXV

Interpretación hallada por la ciencia de los sabios griegos sobre la mutilación de Atis

No menciona a Atis[302] ni busca explicación para él. En memoria de su amor se castraba el galo. Pero los griegos doctos y sabios no pudieron callar causa tan santa y esclarecida. El célebre filósofo Porfirio dice que Atis simboliza las flores, por el aspecto primaveral de la tierra, más bello que en las demás estaciones, y que está castrado, porque la flor cae antes que el fruto. Luego no compararon la flor al hombre mismo o a aquella semejanza de hombre llamado Atis, sino a las partes viriles. Estas, en vida de él, cayeron, mejor diría, no cayeron ni se las cogieron, pero sí se las desgarraron. Y, perdida aquella flor, no se siguió fruto alguno, sino la esterilidad. ¿Qué significa este resto de él y qué lo que quedó en el emasculado? ¿A qué hace referencia? ¿Qué interpretación se da de ello? ¿Por ventura sus esfuerzos impotentes e inútiles no hacen ver que debe creerse sobre el hombre mutilado lo que corrió la fama y se dio al público? Con razón soslayó Varrón este punto y no quiso tocarlo porque no se ocultó a varón tan sabio.

[302] Atis es un joven frigio notable por su hermosura e hijo de la ninfa Nana.

CAPÍTULO XXVI

Torpeza de los misterios de la gran Madre

Tampoco quiso decir nada Varrón, ni recuerdo haberlo leído en parte alguna, sobre los bardajes consagrados a la gran Madre, injuriosos para el pudor de uno y otro sexo. Aun hoy en día, con los cabellos perfumados, con color quebrado, miembros lánguidos y paso afeminado, andan pidiendo al pueblo por las calles y plazas de Cartago, y así pasan su vida torpemente[303]. Faltó explicación, se ruborizó la razón, y la lengua guardó silencio. La grandeza, no de la divinidad, sino de la bellaquería de la gran Madre, superó a la de todos los dioses hijos. A este monstruo, ni la monstruosidad de Jano es comparable. Aquél tenía deformidad sólo en sus simulacros; ésta tiene en sus misterios deforme crueldad. Aquél tenía miembros añadidos en piedra; ésta los tiene perdidos en los hombres. Este descoco no es superado por tantos y tamaños estupros del propio Júpiter. Aquél, entre corruptelas femeninas, infamó el cielo con solo Ganímedes[304]; ésta, con tantos bardajes de profesión y públicos, profanó la tierra e hizo injuria al cielo. Quizá podamos cotejar a ésta o anteponer a ella en este género de torpísima crueldad a Saturno, de quien se cuenta que castró a su padre. Poro, en los misterios de Saturno, a los hombres les fue hacedero morir a manos ajenas y no ser castrados por las propias. Devoró él a los hijos, según cantan los poetas. De ello los físicos dan la interpretación que quieren. La historia dice simplemente que los mató. Y si los cartagineses les sacrificaban sus hijos, es usanza que no admitieron los romanos. Sin embargo, esta gran Madre de los dioses introdujo en los templos romanos a los eunucos, y conservó esta cruel costumbre en la creencia de que ayudaba las fuerzas de los romanos extirpando la virilidad en los hombres. ¿Qué son, comparados con este mal, los robos de Mercurio, la lascivia de Venus, los estupros y las torpezas de los demás, que citara tomándolo de los libros si no se cantaran y se representaran diariamente en los teatros? ¿Qué son éstos comparados con la grandeza de tamaña bellaquería, sólo pertenencia de la

---

[303] A los galos estaba permitido pedir al pueblo pequeñas sumas de dinero, gracias a una ley promulgada por Metelo, que recuerdan Ovidio y Cicerón: *Praeter Ideae Matris famulos, eosque iustis diebus, ne quis stipem cogito.* Y también: *Stipem sustulimus, nisi eam quam ad paucos dies propriam Ideae Matris excepimus: implet enim superstitione animos et exhaurit domos.*

[304] Era el joven, de cuya hermosura se prendó Júpiter, y le condujo a la región de los dioses, donde le destinó a servirle la copa.

gran Madre? Y esto con el agravante de decir que son ficciones de los poetas, como si los poetas fingieran también que son gratas y aceptas a los dioses. Demos por bueno que el que se canten o se escriban sea audacia o petulancia de los poetas. Pero el que se añadan por mandato y extorsión de los dioses a las cosas divinas y a sus honras, ¿qué es sino culpa de los dioses, más aún, confesión de demonios y decepción de miserables? En todo caso, aquello de que la Madre de los dioses mereció culto por la consagración de los eunucos, no lo fingieron los poetas, sino que ellos prefirieron horrorizarse a versificarlo. ¿Quién se ha de consagrar a estos dioses selectos para vivir después de la muerte felizmente, si, consagrado a ellos antes de morir, no puede vivir honestamente, sometido a tan feas supersticiones y rendido a tan inmundos demonios? Todo esto, dice, se refiere al mundo. Considere no sea más bien a lo inmundo. ¿Qué no puede referirse al mundo de lo que se prueba que está en el mundo? Nosotros, empero, buscamos un espíritu que, enclavado en la religión verdadera, no adore al mundo como a su Dios, sino que alabe al mundo como a obra de Dios por Dios, y, purificado de las humanas sordideces, llegue limpio a Dios, Hacedor del mundo[305].

CAPÍTULO XXVII

Quimeras de los fisiólogos que ni rinden culto a ia verdadera Divinidad ni rinden el culto que se debe a la Divinidad verdadera

1. Es un hecho que los dioses selectos han gozado de mayor celebridad que los demás, pero no para esclarecer sus méritos, sino para no ocultar sus baldones. Por ende, parece más creíble que hayan sido hombres, como lo refieren no solamente los escritos poéticos, sino también los históricos. Así Virgilio:

Llegó el primero Saturno, procedente del etéreo Olimpo, huyendo las armas de Júpiter y desterrado de los reinos perdidos, y los versos siguientes que hacen al caso. Evemero desarrolla toda la historia de esto y la tiene traducida al latín Ennio. Justamente porque los que escribieron, en griego

[305] Este es el verdadero adorador de Dios en espíritu y en verdad. Todas las cosas creadas deben ser amadas por Dios y para Dios, como fin de toda la creación. El *fruí* y el *uti* agustiniano tienen su aplicación en la imagen del *homo peregrinus,* que viaja en el tren del tiempo.

o en latín, antes que yo contra estos errores, dijeron muchas cosas, no quise detenerme más en ello.

2. Cuando me detengo a considerar las razones naturales con que estos hombres sabios y agudos se afanan por trastrocar las cosas humanas en divinas, me doy cuenta de que no pudieron revocarlas sino a las obras temporales y terrenas y a la naturaleza corpórea, que, aunque sea invisible, es, con todo, mutable[306]. Esta en modo alguno es el Dios verdadero. Y si se tratara de símbolos de carácter religioso, debiera ciertamente lamentarse esto: que con ellos no se anunciara y predicara al Dios verdadero. Pero en cierto modo cumpliera tolerar que no se hicieran ni mandaran tales fealdades y torpezas. Mas ahora que es un crimen rendir culto al cuerpo o al alma en lugar de al Dios verdadero, por cuya sola inhabitación es el alma feliz, ¡cuánto más nefario es rendirles culto de tal forma que el cuerpo o el alma del que lo rinde no obtenga ni la salvación ni la gloria humana! Por tanto, el rendir culto con templos, con sacerdotes y con sacrificios debidos al Dios verdadero, a algún elemento del mundo o a algún espíritu creado, aunque no sea inmundo ni malo, no es malo por ser malas las cosas con que se le rinde culto, sino porque estos medios son tales que sólo cumple rendir culto con ellos a Aquel a quien se debe tal culto y servidumbre. Y si alguien sostuviere que rinde culto al Dios verdadero, esto es, al Creador de toda alma y de todo cuerpo, con la estolidez y monstruosidad de los simulacros, con los sacrificios de homicidios, con la coronación de las vergüenzas del hombre, con el lucro de los estupros, con la sección de los miembros, con la abscisión de los genitales, con la consagración de los bardajes y con las fiestas de juegos impuros y obscenos, no peca precisamente por rendir culto a quien no se debe, sino porque, rindiendo culto al que se le debe, lo rinde no como se le debe[307]. Empero, el que rinde culto por tales medios, esto es, torpes y abominables, y no lo rinde al Dios verdadero, o sea, al Hacedor del alma y del cuerpo, sino a una criatura, aunque no sea viciosa, ora sea al alma, ora al cuerpo, ora al alma y al cuerpo a la vez, peca dos veces contra Dios. Una, porque rinde culto, en lugar de a El, a lo que no es El, y otra, porque lo rinde por tales medios, con los que ni debe rendírselo a El ni a otro que no sea el De qué modo, es decir, cuán torpe y

---

[306] El alma es simple, incorpórea, pero mutable.

[307] El pecado puede venir del modo o del sujeto a quien se rinde ese culto. Por eso la distinción es aguda. Si se practica el culto más sagrado y, sin embargo, se le exhibe a quien no se debe, se peca, porque no se rinde al Dios que se debe. Si, empero, se rinde a este Dios y se le rinde como no se debe, se peca, por rendirlo mal. *Bonum ex integra causa,* diremos con los escolásticos.

nefariamente lo han rendido éstos, es obvio. A qué y a quiénes lo han rendido, fuera obscuro de no darnos testimonio su historia de las fealdades y torpezas que confiesan se ofrecían a los dioses, porque se las exigían con amenazas. Por esta razón consta, y esto sin rodeos de ninguna clase, que toda esta teología civil se reduce a invitar a los nefandos demonios y a los inmundísimos espíritus, con los necios y vistosos simulacros, a poseer por medio de ellos los insensatos corazones de los mortales[308].

CAPÍTULO XXVIII

La doctrina de Varrón sobre la teología se contradice a sí misma

¿Qué importa que el doctísimo y agudísimo Varrón se esfuerce por reducir y resumir, haciendo uso de una sutil sutilidad, todos estos dioses al cielo y a la tierra? ¡Esfuerzos vanos! Se le van de las manos, se le escurren, se deslizan y se le caen. Al tratar de las hembras, esto es, de las diosas, dice: «Porque, como he dicho en el libro primero sobre los lugares, dos son los principios de los dioses considerados, a saber: el cielo y la tierra. De aquí que unos dioses se llamen celestes, y otros, terrestres. Como en los libros anteriores di comienzo por el cielo, cuando hablamos de Jano, del que unos dijeron que es el cielo, y otros que es el mundo, así al tratar de las hembras comenzaré por Telus». Me hago cargo de la enorme angustia en que se halla tal y tan grande ingenio. Le guía una razón que tiene sus visos de verdad, a saber, que el cielo es el que obra, y la tierra la que padece. Por esta causa atribuye a aquél la virtud masculina, y a ésta la femenina, y no presta atención a que es más bien el que hizo a ambos el que hace esto. Conforme a ello, interpreta también en el libro precedente los misterios de los samotracios[309], y promete, con una especie de religiosidad, explicar cosas desconocidas a los suyos y enviarles sus escritos.

Agrega que coligió allí, por muchos indicios, que una cosa es símbolo del cielo; otra, de la tierra, y otra, de los ejemplares de las cosas que Platón llama ideas. Quiere que se entienda por tierra a Juno, por cielo a Júpiter y por ideas a Minerva. El cielo, por el que se hace algo; la tierra, de que

[308] La conclusión del tratado, expresada en pocas palabras. La única mira de los espíritus malignos al exigir tal culto es la seducción de los corazones de los mortales. En habiéndolo conseguido, tienen terminado su negocio. Cf. *Epist.* 102,20.

[309] Samotracia es una isla situada en las costas de Tracia, y era famosa por el culto que en ella se daba a los dioses escitas llamados *Cabiri.*

se hace, y él ejemplar según el cual se hace. Omito decir en este punto que Platón sostiene que las ideas son tan potentes en virtud, que conforme a ellas no solamente hace algo el cielo, sino que fue hecho el cielo mismo[310]. Sí digo que Varrón en el libro de los dioses selectos desbarató aquella explicación de los tres dioses, con la cual casi lo había abarcado todo. Al cielo atribuye los dioses machos, y a la tierra, los dioses hembras. Entre estos últimos coloca a Minerva, que antes la había encumbrado sobre el cielo mismo. Y, para colmo, el dios macho Neptuno está en el mar, que pertenece a la tierra más que al cielo. Finalmente, Dispáter[311], que en griego se llama Plutón, siendo también macho y hermano de ambos, es un dios terreno, según ellos, y señorea la tierra superior, y en la tierra inferior tiene por esposa a Proserpina. ¿Por qué, pues, se afanan por referir los dioses al cielo, y a la tierra las diosas? ¿Qué solidez, qué consistencia, qué sobriedad, qué resolución tiene esta teoría? En efecto, el principio de las diosas es Telus, que es igual a la gran Madre, en torno a la cual se arrastra la loca torpeza de los bardajes y de los castrados, de los eunucos y de los bailarines. ¿Qué significa que se llama a Jano jefe de los dioses, y jefe de, las diosas a Telus? Ni allí hace una sola cabeza el error, ni aquí la hace cuerda la locura[312]. ¿Por qué se empeñan en referir vanamente estas cosas al mundo? Aun cuando pudieran esto, ningún piadoso rinde culto al mundo en lugar de al Dios verdadero. Y que no pueden esto, pruébalo abiertamente la verdad. Refieran estas fábulas a los muertos y a los pésimos demonios, y no habrá cuestión.

CAPÍTULO XXIX

Todo lo que los fisiólogos refirieron al mundo y a sus partes, debieron referirlo al Dios uno y verdadero

Caigamos así en la cuenta de que todo cuanto ellos, basados en la teología de los dioses, refieren, mediante razones físicas, al mundo, puede

[310] Platón habla de la potencialidad de las ideas para la constitución y formación de las cosas en dos diálogos, principalmente en el *Timeo* y en el *Parménides*. Platón, según San Agustín, fue el primero que dio con la palabra *idea*.

[311] Dispáter es el compuesto de *diei pater,* que vendría a ser el padre del día, y es un apelativo de Plutón.

[312] Se refiere a Jano bifronte, o de cuatro caras, como lo representan otras veces, y a la locura de los juegos que se celebraban en honor de la Gran Madre.

atribuirse, sin temor de opinión sacrílega, al Dios verdadero, que hizo el mundo, al Hacedor de toda alma y de todo cuerpo. Nosotros tributamos culto a Dios, no al cielo y a la tierra, dos partes de que consta este mundo, ni al alma o a las almas difundidas por cualesquiera vivientes, sino al Dios que hizo el cielo y la tierra y todo cuanto hay en ellos; que hizo toda alma, ora la viviente, privada de sentido y de razón; ora también la senciente, ora la inteligente[313].

CAPÍTULO XXX

Distinción entre el Creador y las criaturas. Con ello se evita el que se dé culto a tantos dioses cuantas son las obras de aquel autor

Y por comenzar ya a discurrir por las obras del Dios uno y verdadero, a las que éstos, al paso que, paliados con honestidad, se afanan por explicar sus misterios torpes y cruelísimos, hicieron muchos y falsos dioses, tributamos culto al Dios que constituyó a las naturalezas por El creadas, los principios y los fines de la subsistencia y del movimiento. A Aquel que tienen su mano las causas de las cosas, las conoce y las dispone; que creó la virtud de las simientes y que dio a los vivientes que quiso alma racional, por otro nombre ánimo[314]. A Aquel que concedió el uso de la palabra; que impartió, a los espíritus que le plugo, el don de predecir el futuro, y, mediante los que quiere, predice El mismo los futuros, y, por medio de los que le place, destierra las enfermedades. A Aquel que modera, cuando así cumple enmendar y castigar al género humano, los principios, la evolución y el desenlace de las guerras; que creó y rige el fuego vehementísimo de este mundo conforme a la temperie de la inmensa naturaleza; que es el creador y gobernador universal de las aguas, y que hizo al sol la más resplandeciente de las luces corporales y le dio virtud congrua y movimiento. A Aquel que no substrae su dominio y potestad a los infiernos mismos; que substituye las semillas y los alimentos de los mortales, así áridos como líquidos, conforme a las respectivas naturalezas; que reparte sus frutos a los animales y a los hombres y que conoce y ordena las causas, no sola-

[313] Todo es obra de Dios, y Dios es el Hacedor de todo, de los cuerpos y de las almas. Estas almas han sido más tarde agrupadas por los escolásticos en alma vegetativa, sensitiva e intelectual.

[314] El ánimo, para el Obispo de Hipona, difiere en algo del alma, del espíritu y de la mente.

mente las primeras, sino también las siguientes. A Aquel que fijó a la luna su movimiento y que abre a las mutaciones locales caminos celestes y terrestres. A Aquel que a los ingenios humanos que creó prestó las ciencias de tan variadas artes, como auxiliares de la vida y de la naturaleza. A Aquel que instituyó la conjunción de macho y de hembra para fomentar la propagación de la prole, y que concedió a los clanes humanos el beneficio del fuego terreno, de que se sirvieran en los hogares y en las luces para los usos ordinarios[315]. Estas son las cosas que el sutilísimo y doctísimo Varrón trabajó por distribuir a los dioses selectos, usando de no sé qué interpretaciones físicas, bien tomadas de otra parte, bien inventadas por él. Sin embargo, éstas son hechura y obra del único y verdadero Dios. Pero las hace, como Dios, es decir, como todo en todas partes, no circunscrito a lugar alguno, ni ligado con ningún vínculo, ni divisible en partes, ni mutable en parte alguna, llenando el cielo y la tierra con la presencia de su potencia y sin faltarle la naturaleza[316]. De tal forma gobierna todo lo que creó, que deja ejercer los movimientos propios y obrar[317], porque, aun cuando no puedan existir sin El, no son lo que es El[318]. Obra también muchas cosas por medio de los ángeles, pero no beatifica a los ángeles sino por Sí mismo. Así, aunque por algunas causas envía ángeles a los hombres, no beatifica a los hombres por los ángeles, sino por Sí mismo, como a los ángeles. De este Dios, uno y verdadero, esperamos la vida eterna.

CAPÍTULO XXXI

Qué beneficios presta Dios a los seguidores de la verdad, además de la largueza común y general a todos los seres

Tenemos, fuera de estos beneficios que del gobierno de la naturaleza, del que hemos dicho ya algo, se siguen para los buenos y para los malos, un indicio magnífico y privativo de su grande amor para con los buenos. Aunque no podamos darle las debidas gracias, porque somos, porque vi-

[315] Este fuego, considerado por los paganos como Vesta, a la que lo atribuían, dejando el fuego violento bajo la regencia de Vulcano, es obra y don de Dios.

[316] Dios lo llena todo con su presencia.

[317] He aquí la prudencia en la expresión. Dios todo lo gobierna y todo lo rige, pero sin transgredir las leyes de la libertad humana, que él mismo creó.

[318] Las criaturas no son lo que es el Creador. Todas ellas claman que El las hizo y que ellas son sus hechuras.

vimos, porque vemos el cielo y la tierra, porque tenemos mente y razón, por la cual busquemos a Aquel que creó todas las cosas, con todo, ¿qué corazones, cuántas lenguas pretenderán ser bastantes para darle gracias, porque no nos abandonó a nosotros mismos, cargados de pecados y oprimidos por ellos, de espaldas a la contemplación de la Luz y cegados por el amor de las tinieblas, o sea, de la iniquidad? ¿Cuántas porque en tal estado nos envió a su Verbo, que es su único Hijo, para que, tomando carne por nosotros, naciendo y padeciendo, conociéramos cuánto estima Dios al hombre y nos limpiáramos de todos los pecados por aquel sacrificio singular, y para que, difundida por su Espíritu en nuestros corazones la caridad y superadas todas las dificultades, llegáramos al descanso eterno y a la inefable dulzura de su contemplación?[319]

CAPÍTULO XXXII

El sacramento de la redención de Cristo no faltó en los tiempos pasados y siempre se predicó con diversas significaciones

Este misterio de la vida eterna, ya desde el principio del género humano se predicó a los que convino por ministerio de los ángeles, mediante ciertos signos y sacramentos congruentes con los tiempos[320]. Después el pueblo hebreo se congregó en una especie de república, que figurara este sacramento. En ella, algunos que lo sabían y otros que lo ignoraban, predecían que había de venir lo que sucedió desde la venida de Cristo hasta ahora y hasta después. Luego esta nación se dispersó entre las gentes para que se cumpliera el testimonio de las Escrituras, en las que se predice la salud eterna que ha de venir en Cristo. No solamente todas las profecías que se expresan en palabras, ni solos los preceptos de la vida que regulan las costumbres y la piedad y se contienen en sus escritos, sino también los sacramentos, los sacerdocios, el tabernáculo o el templo, los altares, los

---

[319] El descanso eterno es la quietud del alma. La felicidad es la contemplación de la verdad, y en esto consiste.

[320] El misterio de Cristo en todos los destinos y acaeceres de la humanidad es la máxima garantía de la raigambre de su religión. No faltó a nadie, pero siempre con la moderación y congruencia que los tiempos postulan, porque las acciones de la Providencia se acomodan al modo común de obrar de los hombres. Dios, como quiso, y quiso cuando era conveniente, concedió a la humanidad este don, la esperanza en la venida del Mesías, de Cristo.

sacrificios y cualquiera otra cosa tocante a aquella servidumbre que se debe a Dios, y se llama en griego propiamente λατρεία, fueron símbolo y prenuncio de lo que por la vida eterna de los fieles creemos que se ha cumplido en Cristo, y vemos que se cumple, y confiamos que se ha de cumplir[321].

CAPÍTULO XXXIII

Sólo la religión cristiana pudo descubrir la falacia de los espíritus malignos que se gozan en el error de los hombres

En consecuencia, sólo por esta única religión verdadera fue posible el descubrir que los dioses de los gentiles eran inmundísimos demonios, anhelosos de ser tenidos por dioses. Para ello tomaban ocasión de almas difuntas o de criaturas mundanas, y gozaban con soberbia impureza de honores divinos y de honras nefandas y torpes, y envidiaban a los espíritus humanos su conversión al Dios verdadero. De su impiísima y cruelísima tiranía se libra el hombre cuando cree en Aquel que dio para exaltarse ejemplo de tanta humildad cuanta fue la soberbia de éstos para caer. De este gremio forman parte no sólo aquellos de los que ya hemos hablado bastante, y otros mil de este jaez de los demás pueblos y naciones, sino también estos de que tratamos al presente, los escogidos para el senado de los dioses, pero elegidos a la verdad, por la nobleza de sus ruindades, no por la dignidad de sus virtudes. Varrón, en su afán de justificar los misterios por medio de explicaciones naturales y de buscar honestar las cosas torpes, no puede encontrar cómo encuadrarlos y concordarlos, porque no son las causas de aquellos misterios las que él se imagina, o mejor, las que él quiere imaginarse. Si no solamente éstas, sino también algunas de otro género lo fueran, aunque no tuvieran nada que ver con el Dios verdadero y con la vida eterna, que debe buscarse en la religión, con todo, cualquiera que fuera la razón dada sobre la naturaleza de las cosas, mitigara un poco la ofensa que había causado alguna torpeza o disparate incomprendido en los misterios.

---

321 La teología bíblica de la historia llega al cénit en esta concepción. Todo lo que la profecía anunciaba se ha ya realizado, y lo que aún resta, la fe y la esperanza nos aseguran que se realizará. Todo gira en torno a Cristo. Cristo es el centro de toda la antigüedad israelítica, de todos los misterios y de todos los sacramentos, y a El hacen referencia todas las prácticas del culto. San Agustín así lo entiende, y la ciencia le da hoy la razón.

Esto mismo intentó hacerlo en las fábulas teatrales y en los misterios de los templos idolátricos, donde no por la semejanza con los templos dio por buenos los teatros, sino que por la semejanza con los teatros condenó los templos de los ídolos. Sin embargo, todo su empeño se encaminaba a halagar, con la pretendida razón de las causas naturales, el sentido ofendido por tantas fealdades.

CAPÍTULO XXXIV

Aparición de los libros de Numa Pompilio en que se contenían las causas de los misterios. El senado los mandó quemar para que no se conocieran aquéllas

Pero hallamos en contra, según testimonio del mismo Varrón, que no pudieron tolerarse las causas de los misterios, extractadas de los libros de Numa Pompilio. Se juzgaron indignas no solamente de que llegaran a conocimiento de los religiosos por la lectura, sino, lo que es más, de que, una vez escritas, se archivaran en las tinieblas. Ha llegado la hora de decir lo que prometí en el libro III de esta obra. Según se lee en el libro sobre el *Culto de los dioses,* escrito por Varrón, «un tal Terencio tenía su heredad en el Janículo. Un boyero suyo, estando arando junto al sepulcro de Numa Pompilio, sacó de la tierra sus libros, donde estaban escritas las causas de los misterios instituidos. Los llevó a la ciudad y los entregó al pretor. Este, en viendo el índice, remitió cosa de tanta monta al senado. En él, después de haber leído los magnates algunas causas de la institución de los misterios, el senado dio su asentimiento a Numa muerto, y, como religiosos, los senadores decidieron que el pretor quemara aquellos libros». Crea cada cual lo que piensa, más aún, diga cualquier egregio defensor de tamaña impiedad lo que le sugiriere su loco afán de disputar. A mí me basta observar que las causas de los misterios romanos, escritas por el rey Pompilio, institutor de los mismos, no cumplió que llegaran a conocimiento ni del pueblo ni del senado, ni siquiera de los sacerdotes. Además, que el mismo Numa Pompilio se inició con ilícita curiosidad en los misterios de los demonios y que él los escribió para tener de dónde tomar consejo en leyéndolos. Pero, con ser rey, que no temía a nadie, ni se atrevió a enseñarlo ni a hacerlo desaparecer, borrándolo o destruyéndolo de algún modo. De esta suerte, lo que quiso que nadie supiera, por no enseñar a los mortales cosas nefandas, y lo que temió violar por no tener airados a los demonios,

lo sepultó en lugar, según su parecer, seguro, sin pensar que un arado pudiera acercarse a su sepulcro. El senado, a su vez, temiendo condenar las religiones de los antepasados y viéndose obligado por ello a adherirse a Numa, juzgó que aquellos libros eran tan perniciosos, que no mandó enterrarlos de nuevo, no fuera que la curiosidad humana buscara con mucho mayor ahínco una cosa ya divulgada, sino mandó que desaparecieran entre las llamas documentos tan escandalosos. El fin de esto era que, considerando ya como una necesidad el hacer aquellos misterios, fuera más tolerable el error de la ciudad ignorando sus causas que su alboroto conociéndolas.

CAPÍTULO XXXV

La hidromancia era el embeleso de Numa, porque veía algunas imágenes de demonios

El mismo Numa, al que Dios no enviaba profeta alguno ni ningún santo ángel, se vio obligado a ejercer la hidromancia para ver en el agua las imágenes de los dioses, o por mejor decir, las ilusiones de los demonios, de quienes oía qué debía constituir y observar en los misterios sagrados. Este género de adivinación, son apreciaciones de Varrón, es de origen persa, y usó de él Numa y más tarde el filósofo Pitágoras. Añade que, cuando se emplea la sangre y se interroga a los infiernos, se llama en griego νεκρομαντεία. Bien se llame hidromancia, Bien necromancia, es lo mismo, porque en una y otra aparece la adivinación por los muertos. Con qué artes se hacen estas cosas, considérenlo ellos. No quiero decir que estas artes aun antes del advenimiento de nuestro Salvador solían prohibirlas en las. ciudades de los gentiles las leyes y castigarlas con severísimas penas. No quiero, digo, defender esto, porque quizá entonces estaban permitidas tales cosas. Sin embargo, con estas artes aprendió Pompilio aquellos misterios cuyos hechos descubrió y cuyas causas sepultó. A este tenor, él temió lo que aprendió, y el senado quemó los libros que contenían estas causas. ¿A qué viene ahora Varrón interpretando, por no sé qué otras causas físicas, aquellos misterios? Si éstas se contuvieran en esos libros, a buen seguro que no los quemaran, o quemaran también de igual modo los senadores romanos estos escritos y publicaciones de Varrón dedicados al pontífice César.

Por haber extraído Numa Pompilio el agua, es decir, por haberla sacado para sus operaciones de hidromancia, cabalmente por eso se dice que tuvo por esposa a la ninfa Egeria[322], como lo expone Varrón en el libro citado. Así suelen convertir en fábulas, con aspersiones de mentiras, las hazañas. Con la hidromancia se inició aquel curiosísimo rey romano tanto en los misterios, que los consignó a los pontífices en sus libros, como en sus causas, que, fuera de ellos, quiso que nadie las conociera. Así hizo que aquéllas, escritas por separado, murieran en cierto modo con él, al preocuparse tanto de substraerlas al conocimiento de los hombres y de sepultarlas. Luego, o allí estaban consignadas las más sórdidas y nocivas ambiciones de los demonios, suficientes para mostrar la execrabilidad de toda la teología civil aun entre los hombres, que habían tomado tanta cantidad de cosas vergonzosas en los misterios, o todos ellos no revelaban ser otra cosa que hombres muertos, de los que habían creído casi todos los pueblos, desde la más remota antigüedad, que eran dioses inmortales. Y esto, porque también se regodeaban en tales misterios los demonios que se imaginaban debía rendírseles culto en lugar de los propios muertos a quienes habían hecho tener por dioses ciertas atestaciones de milagros engañosos. Mas, por oculta providencia de Dios, sucedió que, reconciliados con su amigo Pompilio por medio de aquellas artes con que él pudo ejercer la hidromancia, permitieron que se revelaran todas aquellas obscuridades. Con todo, no se permitieron aconsejar que, en muriendo, las quemara antes que enterrarlas, para que no vinieran a conocimiento ni de los que pudieran descubrirlas con el arado, ni de la pluma de Varrón, gracias a la cual ha llegado a nosotros esta aventura. No pueden, porque no se les permite obrar. Y se les permite por elevado y justo juicio del Dios sumo, en conformidad con los méritos de aquéllos, que es justo, o que sean solamente afligidos o también sometidos y seducidos[323]. Cuán nocivos y ajenos al culto de la verdadera piedad se juzgaron aquellos escritos, puede colegirse de que el senado prefirió quemar lo que Pompilio ocultó a temer lo que

[322] Egeria es ninfa, según unos; diosa, según otros. Esposa de Numa, que, para dar a sus leyes la necesaria autoridad, fingía que consultaba con ella y que los dioses se las comunicaban por conducto de la ninfa. Muerto Numa, la ninfa Egeria se retiró al bosque Aricino a llorar su muerte, hasta que, compadecida Diana de su llanto, la convirtió en fuente.

[323] Los demonios pueden solamente lo que les permite el Dios verdadero. Su permisión pende en muchas ocasiones de las necesidades de los hombres. Unos merecen ser castigados por sus pecados, y Dios los entrega a los demonios como justo castigo de sus iniquidades. A otros, sin embargo, solamente los entrega para probación. Pero en unos y en otros brilla siempre In justicia.

temió quien no se atrevió a esto. El que ni de este modo quiere llevar vida piadosa, busque por tales misterios la eterna. Y el que no quiere tener sociedad con los malignos demonios, no se amedrente por la nociva superstición con que se les tributa culto, sino reconozca la verdadera religión, que los deja al descubierto y los derrota.

LIBRO VIII

Comienza a tratar del tercer género de teología, llamado natural. En este libro se aborda una cuestión tocante a los dioses de esta teología, a saber: si el culto de estos dioses sirve para la consecución de la vida feliz. Se discute con los filósofos platónicos, que se llevan la palma de la filosofía y son los más rayanos a la verdad de la fe cristiana. Refuta a Apuleyo y a algunos otros, que quieren tributar culto a los demonios como a internuncios e intermediarios entre los dioses y los hombres. Esto lo hace poniendo de relieve que también los demonios están sujetos a los vicios. Además, lo rechaza porque los hombres probos y prudentes se apartan y condenan esto, a saber, las sacrílegas ficciones de los poetas, los ludibrios teatrales, los maleficios de las artes mágicas y las bellaquerías que importan, que, según se deja entrever, son de su agrado y les deleitan. Prueba luego que por ninguna razón pueden reconciliar a los hombres con los dioses.

CAPÍTULO I

Cuestión a discutir con los filósofos más excelentes sobre la teología natural

Se necesita al presente una atención mucho más acendrada que la necesaria en la solución de las cuestiones precedentes y en la explicación de los libros. Sobre la llamada teología natural no cumple discutir con cuales-

quiera hombres, sino sólo con los filósofos. (No cumple, porque no es fabulosa o civil, o sea, teátrica o urbana, de las cuales una alardea de las bellaquerías de los dioses, y otra da cabida a los deseos más bellacos de los mismos, y, por tanto, de los malignos demonios, más que de los dioses.) El nombre de filósofos, traducido al castellano, significaría amor a la sabiduría[324]. Ahora bien, si la sabiduría es Dios, por el que fueron hechas todas las cosas, como lo mostró la autoridad divina y la verdad, el verdadero filósofo es el amador de Dios[325]. Pero, como la realidad que encierra este nombre no es patrimonio de todos los que lo llevan (no son amadores de la verdadera sabiduría todos los que se llaman filósofos), es preciso escoger, de entre todos aquellos cuyas sentencias y escritos pudimos conocer, con quiénes tratar esta cuestión no indignamente. No he tomado por mi cuenta en esta obra la refutación de las vanas opiniones de todos los filósofos, sino de aquellas solamente que atañen a la teología. Con esta palabra griega se quiere significar la razón o el discurso sobre la divinidad. Y de estas opiniones, no las de todos, sino las de aquellos que, estando acordes en que existe la divinidad y en que cuida de las cosas humanas, con todo, piensan que no es suficiente para conseguir la vida feliz el culto a un solo Dios inconmutable. Por este motivo, dicen, se debe rendir culto a muchos dioses, creados e instituidos por Aquel uno. Estos, por su proximidad a la verdad, transcienden ya lo opinión de Varrón. Varrón sólo extendió su teología natural hasta este mundo o hasta el alma; éstos, en cambio, sobre toda naturaleza del alma admiten a Dios, que hizo no sólo este mundo visible, con frecuencia denominado tierra y cielo[326], sino también toda alma en absoluto. El hace también al alma racional e intelectual, como lo es el alma humana, bienaventurada por la participación de su luz inconmutable e incorpórea[327]. Nadie que leyere esto, por más distraídamente que lo haga, ignora que estos filósofos se nombran platónicos, nombre derivado de su maestro Platón. De Platón, pues, aduciré brevemente lo que me pareciere necesario para la presente cuestión, haciendo antes honor a los que le precedieron en tiempo y en el mismo género de letras.

---

[324] Esto mismo lo expone Agustín en los lugares siguientes: *De ord.* I 11,32; II 5,16; *De mor. Eccl. cath.* I 21,38; *Confess.* III 4,8; *De Trin.* XIV 1,2; *De civ. Dei* XVIII 25; 37-39; XIX 1; *En. in Ps.* 8,6; *Op. imp. contra lidian.* V 1.

[325] La sabiduría es la verdad. Y la verdad es Cristo, Dios. El es la verdad principal. Luego el verdadero filósofo es el amador de Dios.

[326] La Escritura, para decir que Dios hizo el mundo, dice: *Dios hizo el cielo y la tierra.* Así lo expone Agustín en los comentarios al Génesis.

[327] La mente humana se beatifica, es feliz, participando la luz inconmutable del Dios inmutable. También esto lo tararea en todos los tonos el gran africano.

CAPÍTULO II

Dos escuelas filosóficas, la itálica y la jónica. Sus autores

Por lo que respecta a las letras griegas, lengua tenida por la más noble entre las demás de los gentiles[328], se dan dos géneros de filósofos. Uno es el itálico, procedente de aquella parte de Italia llamada otrora Magna Grecia, y otro, el jónico, en las regiones denominadas ahora Grecia. El género itálico tiene por autor a Pitágoras Samio[329], del que, según cuentan, trae su nombre la filosofía. Antes se llamaba sabios a los que en alguna rama parecían aventajar a los demás en vida loable. Este, preguntado en cierta ocasión cuál era su profesión, respondió que era filósofo, esto es, aficionado o amador de la sabiduría, porque le parecía muy arrogante profesarse sabio[330].

El príncipe del género jónico fue Tales de Mileto[331], uno de los siete llamados sabios. Los otros seis se distinguían en su modo de vida y en ciertas prácticas acomodadas al bien vivir; éste sobresalió como escudriñador de la naturaleza de las cosas y como escritor de sus disputas. Tanto es así, que dejó sucesores. Fue admirable, sobre todo, porque, comprendidos los números de la astrología, pudo predecir los eclipses del sol y de la luna. Pensó que el agua es el principio de las cosas, y de aquí dedujo la existencia de todos los elementos del mundo, del mundo mismo y de cuanto en él se origina. Sin embargo, a esta obra que vemos tan maravillosa, considerando el mundo, no antepuso ninguna mente divina. Le sucedió Anaximandro, su discípulo, que cambió de opinión sobre la naturaleza de las cosas. Fue de parecer que las cosas no nacen de una sola cosa, como decía Tales del agua, sino de sus propios principios. Creyó que estos prin-

---

328 Los griegos en la antigüedad gozaron de gran prestigio, tanto en lo cultural como en lo político. Su lengua, con su riqueza enorme, fue muy conocida por los gentiles. De ella hacían uso cuando se trataba de explicar las cuestiones pertinentes a la filosofía y demás ciencias. Más tarde ha ido en decadencia, hasta que Alejandro Magno, obligando a los judíos de Egipto a hablar su lengua griega, se formó el dialecto vulgar, o la κοινή, que fue un golpe mortal para la lengua pura.

329 De él hace una larga exposición Diógenes Laercio, dándonos el origen, su nacimiento, sus estudios y todos los puntos esenciales de su filosofía.

330 Así lo refiere Laercio en el lugar citado.

331 De todos es conocido este ilustre filósofo. Fue uno de los llamados sabios de Grecia. Se dedicó a la investigación y escudriñamiento de las causas naturales y fundó el género jónico. Su doctrina filosófica la recapitula Agustín en este capítulo.

cipios de las cosas singulares son infinitos y que dan origen a innumerables mundos. Estimó, además, que todo cuanto en ellos se origina y los mismos mundos, ora se disuelven, ora tornan a nacer, conforme al tiempo de permanencia de cada uno. Tampoco él atribuyó en estas obras cósmicas algo a la mente divina. Dejó por discípulo y sucesor a Anaxímenes, que asignó al aire infinito todas las causas de las cosas. No negó los dioses o los silenció; pero creyó que ellos no son hacedores del aire, sino que proceden del aire. Anaxágoras, en cambio, su discípulo, sintió que la mente divina es hacedora de todo esto que vemos. Dijo, además, que de la materia infinita, que consta de partículas semejantes entre sí, se hacen todos estos géneros singulares de cosas, según sus módulos y especies propias, pero siempre por obra de la mente divina. Diógenes[332], otro discípulo de Anaxímenes, dijo que el aire es la materia de las cosas, de la que se forman todas, pero que el aire participa de la razón divina, sin la cual nada puede hacerse de él. A Anaxágoras sucedió su discípulo Arquelao, y fue también de parecer que todas las cosas constaban de partículas entre sí semejantes, de las que proceden las cosas singulares, tanto que llega a decir que están dotadas de mente. Esta, uniendo y separando los cuerpos eternos, esto es, aquellas partículas, obra todas las cosas. Se refiere que Sócrates fue discípulo de éste y maestro de Platón. Por mor de él he recorrido todos éstos[333].

CAPÍTULO III

La disciplina socrática

Repara en que Sócrates fue el primero que dio un nuevo rumbo a toda la filosofía, haciéndola virar hacia las costumbres, pues antes de él todos habían puesto el máximo empeño en escudriñar más las cosas físicas, es decir, las naturales. Mas no me parece que pueda resolverse de un plumazo si Sócrates, para hacer esto, aplicó su ánimo a la búsqueda de algo claro y

---

[332] No es Diógenes el Jónico, sino Diógenes el Apoloniata. De éste dice Laercio que era hijo de Apolotemis y natural de Apolonia. Era un sabio físico y muy elocuente. Antístenes dice que fue discípulo de Anaxímenes y que vivió en tiempo de Anaxágoras.

[333] Agustín expone con detalle el sentir de Sócrates y el fundamento de su filosofía. No necesita, pues, grandes comentarios. La admiración de Platón fue siempre para este maestro de la dialéctica y de la agudeza y sutilidad en la disputa. A él le hace intervenir, como protagonista, en casi todos sus *Diálogos.*

cierto, hastiado ya por la obscuridad e incertidumbre de las cosas. Esto fuera necesario para la vida feliz, motivo único al que parecen dirigirse la industria, el trabajo y la investigación de todos los filósofos[334]. O si, como sospechan otros más benévolamente de él, no quería que los ánimos, enviscados en las codicias terrenas, se afanaran por elevarse hasta las cosas divinas. El veía que hartas veces inquirían las causas de las cosas y estaba en la creencia de que las primeras y sumas no se hallan sino en la voluntad del Dios único y soberano. Por esto pensaba que no podía comprenderlas sino la mente purificada[335]. Esta era la razón que le movía a juzgar que debía instarse en la purificación de la vida mediante las buenas costumbres. Su fin era que el ánimo, descargado de las deprimentes libidos, asurgiera con fuerza natural a las cosas eternas y contemplara con pureza de inteligencia la naturaleza de la luz incorpórea e inconmutable, donde viven establemente las causas de todas las naturalezas creadas. Consta, empero, que él, con su admirable agilidad dialéctica y con su sutilísima cortesía, agitó y dio al traste con la estulticia de los ignorantes que opinaban saber algo aun en las cuestiones morales, hito al que parecía flechar él su intención, ora confesando su ignorancia, ora disimulando su ciencia. De aquí se originó que, concitadas enemistades y condenado por una calumniosa acusación, se le propinara la muerte. Pero después aquella misma ciudad de los atenienses que le había públicamente condenado, lo lloró públicamente y desencadenó la indignación del pueblo contra los dos acusadores[336]. Uno de ellos pereció a manos del populacho, y el otro se hurtó a pena semejante, desterrándose voluntariamente y para siempre. Con tan eximia y famosa vida y muerte, Sócrates dejó tras sí muchos seguidores de su filosofía, cuyo afán a porfía se dirigió a la disputa de las cuestiones morales, en las que se trata del sumo bien capaz de beatificar al hombre. De lo que Sócrates, al ventilarlo todo, afirma y niega en sus discusiones, porque no aparecía cla-

---

[334] A ella se endereza toda la vida humana. La felicidad es el hito y la meta fija de todas nuestras acciones. Todo el esfuerzo de los filósofos se encamina a esto, a llegar a ser sabios, porque son amantes de la sabiduría, y el colmo de la sabiduría es la vida bienaventurada, la vida feliz.

[335] El *Fedón* de Platón contiene toda la doctrina referente a la purificación de la inteligencia para conseguir la vida feliz mediante la comprensión de las causas primeras y soberanas de la voluntad de Dios. La *catarsis* plotiniana toma su fundamento de esta purificación predicada por Platón para alcanzar a comprender a Dios y sus causas, es decir, las causas que El tiene para hacer los seres.

[336] Estos dos fueron Melito y Anito, de los cuales el primero recibió pena de muerte y el segundo fue desterrado, según testimonio de Platón en la *Apología de Sócrates* y según la narración de Laercio. Sócrates, con la mayor tranquilidad, se bebió la cicuta, haciendo reflexionar su serenidad al pueblo de Atenas.

ro, tomó cada uno lo que le plugo, y constituyó el fin del bien cada cual donde le pareció. Se llama fin del bien aquel al que, en llegando cada uno, es feliz. Los socráticos tuvieron tan diversos pareceres entre sí sobre este fin, que (cosa apenas creíble que pudieran ser seguidores de un solo maestro) unos dijeron que el sumo bien es el placer, así Aristipo; otros, la virtud, así Antístenes. Y por el estilo unos y otros opinaron de una y otra manera. Enumerarlos a todos sería prolijo.

CAPÍTULO IV

El principal discípulo de Sócrates, Platón, dividió toda la filosofía en tres partes

Entre los discípulos de Sócrates, no ciertamente sin merecerlo, se destacó con gloria la más encumbrada Platón, que obscureció a todos los demás. Era ateniense y de condición acomodada entre los suyos. Aventajaba en mucho, con su maravilloso ingenio, a sus condiscípulos, y pensaba que ni éste ni la filosofía socrática bastaban para el perfeccionamiento de la filosofía. Por esta causa viajó por cuantas partes pudo, doquiera le llevaba la fama y la nobleza de aprender alguna ciencia. Así aprendió en Egipto cuanto allí se tenía y se enseñaba por grande. Desde allí, pasando a las regiones de Italia, donde se celebraba la fama de los pitagóricos, comprendió con facilidad suma cuanto florecía entonces en la filosofía itálica, después de haber oído allí a los más eminentes maestros[337]. Y porque ama con simpatía al maestro Sócrates, haciéndole interlocutor en casi todos sus *Diálogos*, atemperó con su destreza y con sus disputas morales aun aquello que, o había aprendido de otros, o él con su potente intelecto había captado. Como el estudio de la sabiduría consiste en la acción y en la contemplación, una parte de ella puede llamarse activa, y otra contemplativa. De éstas, la activa mira a organizar la vida, esto es, a establecer costumbres, y la contemplativa a considerar las causas de la naturaleza y la verdad sincerísima. Se cuenta que Sócrates sobresalió en la activa y que Pitágoras se dio más a la contemplativa, y se dio con todas las fuerzas de su inteligencia. Por eso se alaba el perfeccionamiento de la filosofía hecho por Platón al unir las dos partes y dividirla en tres. Una es la moral, que se desarrolla

[337] Platón dedicó la mayor parte de su vida a viajar para sobresalir en todas las ramas del saber entonces conocido. Su avidez de ciencia era desmesurada, y su curiosidad por las cosas, irrebasable. De este viaje dan fe Cicerón y San Jerónimo.

principalmente en la acción; otra la natural, que compete a la contemplación, y la tercera la racional, merced a la cual se distingue lo verdadero de lo falso. Esta, aunque sea necesaria a entrambas, o sea, a la acción y a la contemplación, primordialmente vindica para sí la contemplación el conocimiento de la verdad. Por tanto, esta división tripartita no se opone a aquella otra distinción, que se reduce a que todo el estudio de la sabiduría consiste en la acción y en la contemplación. Cuál fuera el sentir de Platón en éstas o sobre cada una de estas partes, o sea, dónde conociera o creyera que se halla el fin de todas las acciones, dónde la causa de todas las naturalezas, dónde la luz de todas las razones, pienso que sería largo explicarlo en palabras, y creo que no debe afirmarse temerariamente. Como procura conservar la conocidísima usanza de su maestro Sócrates, al que hace intervenir en las disputas de sus obras, de disimular la ciencia o su opinión, y como le agrada tal costumbre, resulta que no puede ser fácil conocer la sentencia de Platón sobre tan graves problemas. Sin embargo, de lo que se lee en él, ora de lo que él dijo como propio, ora de lo que narra y escribe como dicho por otros, pero que parece de su sentir, es conveniente que refiramos algunas cosas y las insertemos en esta obra. Y de esto, bien donde se muestra favorable a la religión verdadera, que acoge y defiende nuestra fe; bien donde parece ser contrario a ella, por lo que respecta a la cuestión de un solo Dios y de muchos por mor de la vida bienaventurada que seguirá a la muerte. Quizá los que alardean de entender más aguda y verazmente a Platón, muy y merecidamente superior a los demás filósofos de los gentiles, y de seguirle por su fama más universal, sienten de Dios algo así como que en El se halla la causa del existir, y la razón del entender, y el orden del vivir. De estas tres cosas, se entiende que una pertenece a la parte natural; otra, a la racional, y la tercera, a la moral. Si el hombre fue creado de forma que por su parte principal alcance al ser superior a todo, esto es, al Dios uno, verdadero y óptimo, sin el cual no subsiste naturaleza alguna, ninguna ciencia instruye y ninguna costumbre conviene, búsquese a este en quien nos están seguras todas las cosas, contémplese a este en quien nos son ciertas todas las cosas y ámese a este en quien nos son rectas todas ellas.

CAPÍTULO V

Sobre teología debe disputarse principalmente con los platónicos. Su sentir debe anteponerse a los dogmas de todos los filósofos

Si Philón dijo que el sabio es el imitador, el conocedor y el amador de este Dios, por cuya participación es feliz, ¿qué necesidad hay de investigar en los demás? Ningunos se han acercado más que éstos a nosotros. Cédales no solamente aquella teología fabulosa, que recrea los ánimos de los impíos con las ruindades de los dioses, sino también la teología civil, en la que los impuros demonios seducen con capa de dioses a los pueblos entregados a los goces terrenos. En ella quisieron considerar los errores humanos como sus honores divinos, instigando con los más inmundos afanes a sus adoradores a ser espectadores de los juegos de sus crímenes, como de su culto, y exhibiendo, a costa de los mismos espectadores, otros juegos más deleitables para sí propios. En ésta, si alguna especie de honestidad se representa en los templos, queda entorpecida por la obscenidad de los teatros a ella unida, y cuantas torpezas se representan en los teatros son dignas de loa en comparación con la fealdad de los templos. Cédales también todo aquello que Varrón ha interpretado de estos misterios como pertinente al cielo y a la tierra, a las simientes y a las acciones de los seres mortales, porque ni ellas se simbolizan por estos ritos que él se afana por insinuar. Esta es la razón de que la verdad no siga al que se afana. Y, caso de que éstas existieran, no debía el alma racional rendirles culto en lugar de rendirlo a su Dios, ya que esas cosas están constituidas conforme al orden natural por bajo de ellas, ni debió preferir para sí aquellas otras a las que la antepuso el Dios verdadero. Cédales todo aquello concerniente a tales misterios que Numa Pompilio cuidó de esconder sepultándolo consigo, y que, sacado a flor por el filo de un arado, mandó quemar el senado. En el mismo género se hallan también aquellas cosas, por mitigar algo nuestro sentir sospechoso sobre Numa, que Alejandro de Macedonia escribe a su madre, que se las reveló un tal León, gran príncipe de los misterios egipcios. En ello se pone de manifiesto que fueron hombres no solamente Pico y Fauno, Eneas y Pómulo, o también Hércules y Esculapio, Baco, hijo de Semele[338], y los hermanos Tindáridas[339], y si hay algunos otros mortales que tengan por dioses, sino también los dioses de las gentes pretéritas, que

338 Semele era hija de Cadmo y fue la madre de Baco.

339 Son los dos hijos de Tíndaro, llamados Castor y Pólux.

parece insinuar, callando su nombre, Cicerón en sus *Tusculanas:* Júpiter, Juno, Saturno, Vulcano, Vesta y muchos otros, que Varrón se empeña en transferir a las partes o elementos del mundo. Temeroso también él de los misterios revelados, advierte con súplicas a Alejandro que, en habiendo mostrado lo escrito a su madre, dé orden de que lo quemen.

No cedan sólo a los filósofos platónicos, que dijeron que el Dios verdadero es el autor de los seres, y el ilustrador de la verdad, y el dador de la felicidad, todo lo que contienen estas dos teologías, la fabulosa y la civil, sino también cedan a tan grandes varones y a tan eximios conocedores del gran Dios los otros filósofos que, con mentes entregadas al cuerpo, pensaron que los principios de la naturaleza son corporales. Así, Tales los repuso en el agua; Anaxímenes, en el aire; los estoicos, en el fuego; los epicúreos, en los átomos[340], esto es, en ciertos corpúsculos pequeñísimos que no pueden ni dividirse ni sentirse y algunos otros en cuyo recuento no es necesario detenerse. Unos y otros dijeron que la causa y el principio de los seres son los cuerpos, bien simples, bien compuestos; ora carezcan de vida, ora la tengan, pero siempre cuerpos. Algunos de ellos, por ejemplo, los epicúreos, creyeron que las cosas vivas pueden originarse de las no vivas. Otros dicen que vivientes y no vivientes pueden hacerse de lo viviente; pero siempre los cuerpos del cuerpo. Los estoicos pensaron que el fuego, o sea, un cuerpo de los cuatro elementos de que consta este mundo visible, tiene vida y es sabio y hacedor del mundo mismo y de todo lo que hay en él, y que el fuego ese es dios[341]. Estos y los demás que se les parecen solamente pudieron pensar lo que sus corazones, sujetos a los sentidos de la carne, les pintaron[342]. En sí mismos tenían lo que no veían y en sí se imaginaban lo que fuera habían visto, aunque no veían, sino solamente se lo imaginaban[343]. Esto, en presencia de tal imaginación, ya no es cuerpo, sino

---

[340] Del atomismo se hace una larga exposición en diversos pasajes de las obras del Santo.

[341] Se habla de las enseñanzas de los estoicos en los pasajes que van a continuación: *De civ. Dei* IX 4; XIV 2; 8-9; XIX 4; *Quaest. in Hept.* I q.30; *Epist.* 104,4,16; 167,2,4; 3,12; *Serm.* 348,3.

[342] Los sujetos a los sentidos piensan según la carne, porque, donde está tu tesoro, allí está tu corazón. Y cada uno piensa según su corazón, según su tesoro *(En. in Ps.* 90,2,13).

[343] La imaginación, que es igual a la *cogitatio* agustiniana, aunque no siempre, forma sus imágenes de las cosas que han captado los sentidos. Precisamente los hombres entregados a los sentidos se desvanecen en sus imaginaciones, porque no resisten a los impulsos de los mismos. Tienen en sí lo que no veían, porque en el interior del

semejanza de cuerpo. Y aquello por donde se ve en el ánimo esta semejanza de cuerpo, ni es cuerpo ni imagen de cuerpo. Por lo que se ve y se juzga si es hermoso o deforme, sin duda es mejor que la misma que juzga. Esta es la mente del hombre y la naturaleza del alma racional, que ciertamente no es cuerpo, si ya ni aquella imagen de cuerpo, cuando se intuye y se juzga en el ánimo que imagina, es cuerpo[344]. No es, pues, ni tierra, ni agua, ni aire, ni fuego, cuatro cuerpos, por otro nombre, cuatro elementos, de que vemos consta el mundo corpóreo. Ahora bien, si nuestro ánimo no es cuerpo, ¿cómo Dios, que es el creador del ánimo, será cuerpo? Cedan, por consiguiente, también éstos a los platónicos. Cedan también aquellos que se ruborizaron de decir que Dios es cuerpo, aunque pensaron que nuestros ánimos son de la misma naturaleza que El. No les movió tan destacada mutabilidad del alma, que es impiedad atribuirla a la naturaleza de Dios. Pero dicen: la naturaleza del alma se cambia por el cuerpo, de suyo es inmutable. También podían haber dicho: la carne es herida por algún cuerpo, pues de suyo es invulnerable. Es verdad que lo que no puede cambiar, no puede cambiarlo cosa alguna.

Por tanto, lo que un cuerpo es capaz de cambiar, puede cambiarlo alguna cosa, y, por consiguiente, eso no puede llamarse con propiedad inconmutable[345].

---

hombre mora la verdad *(De ver. relig.* 39,72) con una presencialidad avasalladora. Pero los hombres sensuales no reparan en ello.

[344] Ultimamente, el P. Lope Cilleruelo ha explanado la *memoria Dei* dentro del marco más genuino de la doctrina agustiniana. La *memoria Dei,* en la concepción de San Agustín, lo es todo; sin ella es imposible dar un paso en la inteligencia de sus diversos escritos filosóficos. Uno de estos pasajes en que aparece con mayor claridad es éste. Pensamos, no tardando, darlo a conocer en un estudio sobre la teoría del conocimiento radicado en la *memoria Dei,* ese conocimiento inconsciente que es *conditio sine qua non* para todo otro ulterior conocimiento.

[345] Inconmutable se dice lo que no puede ser cambiado. Si no puede ser cambiado, no lo puede ser por nada, o nada puede cambiarlo. En este sentido solamente Dios es inconmutable, porque solamente El es el que es, y no puede dejar de ser lo que es, porque entonces no sería Dios.

CAPÍTULO VI

Sentencia de los platónicos en la parte de la filosofía denominada física

Comprendieron estos filósofos, a los que vemos, no inmerecidamente, antepuestos a los demás por su fama y por su gloria, que ningún cuerpo es Dios. A tenor de esto, transcendieron todos los cuerpos en busca de Dios. Comprendieron, además, que todo lo mudable no es el Dios sumo. A este tenor transcendieron toda alma y todos los espíritus mutables en busca de ese Dios sumo. Entendieron también que toda especie, en cualquier modo mudable, por la que un ser es lo que es, de cualquier modo y de cualquier naturaleza que sea, no puede proceder sino de Aquel que verdaderamente es porque es inconmutablemente[346]. De este principio dedujeron que, ora el cuerpo del mundo universo, sus formas, sus cualidades, su ordenado movimiento y la disposición de sus elementos, desde el cielo n la tierra y cuantos cuerpos hay en ellos; ora toda vida, bien la que nutre y sostiene, cual es la de los árboles; bien la que amén de esto siente, cual es la de las bestias; bien la que, además de eso, entiende, cual es la de los hombres; bien la que no necesita del subsidio nutritivo, sino que solamente es, siente y entiende, cual es la de los ángeles, no puede proceder sino de Aquel que simplemente es. Y esto porque para El no es una cosa ser y otra vivir, como si pudiera ser sin vivir; ni una vivir y otra entender, como si pudiera vivir sin entender; ni una entender y otra ser feliz, como si pudiera entender y no ser feliz, sino que lo que es para El vivir, entender y ser feliz eso es para El ser[347]. Por esta inmutabilidad y simplicidad entendieron que El hizo todas las cosas y que no pudo ser hecho por nadie. Se fijaron en que lo que existe, o es cuerpo o es vida, y que es mejor ser vida que cuerpo, y que la especie del cuerpo es sensible, y la de la vida, inteligible. Por eso antepusieron la especie inteligible a la sensible. Llamamos sensibles a las cosas que pueden ser sentidas por la vista y por el tacto del cuerpo, e inteligibles a las que pueden ser entendidas por la vista de la mente. No hay belleza corporal ora en el estado del cuerpo, como es la figura; ora en el movimiento del mismo, como es la canción, de la que no juzgue el áni-

---

[346] Dios es inconmutablemente, porque es. Todo lo demás no es, porque no es inconmutablemente. Esto ya ha quedado expresado en notas anteriores, en las que hemos dado los lugares paralelos.

[347] Dios es un ser simplicísimo; en El, con distinción maravillosa, se confunden todas las propiedades, si cabe hablar así en un ser simplicísimo.

mo. Esto, sin duda, no lo pudiera de no existir en él más perfecta esta especie, sin mayor masa, sin estrépito de voz, sin espacio de lugar o de tiempo. Pero, si allí no fuera también mudable, no juzgara uno mejor que otro de la especie sensible: mejor el más ingenioso que el más tardo, mejor el más perito que el más ignorante, mejor el más entrenado que el menos, y uno mismo, mejor después de haber adelantado que antes[348]. Es indudable que lo que recibe más y menos es mudable. De donde coligieron fácilmente los hombres ingeniosos y sabios y entrenados en esas lides que en estas cosas no se halla la especie primera, puesto que dan testimonio de su mutabilidad. Mas, como en su mirada eran el cuerpo y el ánimo más y menos espaciosos, y, si pudieran carecer de toda especie, carecerían en absoluto de ser, cayeron en la cuenta de que tenía que existir algo donde se hallara la especie primera e inconmutable y, por tanto, incomparable. Creyeron, y con muchísimo fundamento, que se hallaba allí el principio de los seres, que no fuera hecho y por el que fueron hechos todos los seres. Así, lo que es conocido de Dios, El lo manifestó a ellos cuando las cosas invisibles de El las vieron considerando las cosas creadas, también su virtud eterna y su divinidad, por el cual fueron creadas todas las cosas visibles y temporales. Quede dicho sobre la parte que llaman física, es decir, natural.

Capítulo VII

A cuánto asciende la excelencia de los platónicos en la lógica, o sea, en la filosofía racional

Por lo que atañe a la ciencia sobre que versa la otra parte, llamada por ellos lógica, es decir, racional, en modo alguno parecen comparables a los que repusieron el juicio de la verdad en los sentidos del cuerpo y pensaron que todas las cosas que se aprenden deben medirse por sus reglas infieles y falaces. Así los epicúreos. Tampoco son comparables a los estoicos, que, amando con vehemencia la habilidad en las disputas, que llaman dialécti-

[348] Sin embargo, siempre en el interior hay un fondo común, la realidad, la verdad, la unidad, la belleza, la bondad, que permanece siempre, y conforme al cual se juzga de las cosas. Es indudable que la *memoria Dei* admite un desarrollo, y de aquí proviene el que unos individuos juzguen mejor que otros; pero todos juzgan de las cosas en conformidad con esa realidad que mora en su interior.

ca[349], juzgaron también que debía tomarse de los sentidos del cuerpo. De aquí deducían la aserción de que el ánimo concibe nociones, que llaman ἐννοίας[350], a saber, de aquellas cosas que se explican definiéndolas. Por este medio se propaga y se conecta la razón total del aprender y del enseñar. Yo suelo hacerme de cruces cuando dicen que sólo los sabios son hermosos. ¿Con qué sentidos ven esta belleza de cuerpo y con qué ojos de la carne contemplan la forma de la sabiduría y su decoro? Estos que anteponemos, y con razón, a los demás, distinguieron lo que se ve con la mente de lo que se alcanza con los sentidos, sin quitar a los sentidos su poder, ni atribuyéndoles un poder que no tienen. Dijeron que existe una luz de las mentes que enseña todas las cosas, y que es el mismo Dios, por el que fueron hechas todas ellas[351].

CAPÍTULO VIII

También en la filosofía moral llevan la palma los platónicos

La última parte es la moral, llamada en griego ἠθική. En ella se trata del sumo bien. Si referimos a él todas las cosas que hacemos, y si lo apetecemos por sí mismo y no por otro, y si lo conseguimos, no necesitamos buscar otra cosa que nos haga felices. Precisamente se le da el nombre de fin porque lo demás lo apetecemos por él, y a él no por otro que por sí mismo. Esté bien beatífico, unos dijeron que le viene al hombre del cuerpo; otros, del alma, y otros, de entrambos. Veían que el hombre constaba de alma y de cuerpo, y por eso creían que podían vivir bien, o por uno de estos dos, o por los dos con ese bien final que les hiciera felices, al que habían de referir cuanto hicieran, y no debían buscar más aquello a lo que

---

349 Esta misma afirmación la hace en diversos pasajes. Así: *Nosti enim quam máxime apud Stoicos viguisse dialecticam (Contra Creso. Donat.* I 13,16; 14,17: *De civ. Dei* IX 4 etc.).

350 Cicerón traduce la palabra griega por *communes intelligentias*. Así, escribe a este tenor en los *Tópicos:* «Notionem appello quam graeci tum ἐννοία, tum προληφιν appellant, ea est insita et ante percepta, cuiusque formae cognitio enodationis indigens».

351 Esta luz de las inteligencias, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, identificada aquí con Dios, según los platónicos, no es fácil de identificar en los escritos de Agustín. La teoría de la iluminación, expuesta por el Santo, tan estudiada y tan debatida, no está aún contorneada hoy. Aún queda por averiguar qué clase de luz es esa que ilumina. Nos inclinamos a creer que es la *memoria Dei*.

debieran referirlo. De donde se sigue que aquellos que dicen que debe añadirse un tercer género de bienes que llaman extrínsecos, como es el honor, la gloria, el dinero y si hay alguno otro por el estilo, no lo añadieron como final, es decir, como apetecible por sí mismo, sino por otro. Este género es bueno para los buenos y malo para los malos. Los que buscaron el bien del hombre, o en el alma, o en el cuerpo, o en uno y en otro, creyeron simplemente que cumplía exigirlo del hombre. Pero los que lo demandaron del cuerpo, lo hicieron de la parte peor del hombre, y los que del alma, de la parte mejor, y los que lo demandaron de uno y de otro, lo hicieron de todo el hombre. Sea de una parte, sea de todo el hombre, siempre será del hombre. Ni estas diferencias, cabalmente por ser tres, dieron origen a tres corrientes y escuelas filosóficas, sino a muchas. Tanto del bien del cuerpo como del bien del alma, como de uno y de otro, cada uno se ha permitido opinar como ha querido. Cedan todos éstos a los filósofos que dijeron que no es feliz el hombre que goza del cuerpo ni el que goza del alma, sino el que goza de Dios. Y goza de El no como goza el alma del cuerpo o de sí misma, o como goza el amigo del amigo, sino como goza el ojo de la luz. Si deben éstos aducir algunas semejanzas para hacer ver cómo es eso, si Dios quiere, lo tratare en otro lugar, en cuanto esté de mi parte. Al presente baste decir que Platón determinó que el fin del bien es vivir según la virtud, y que esto solamente puede conseguirlo el que conozca e imite a Dios, y que ésta es la única causa de su felicidad. Por eso no duda en decir que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza es incorporal. De donde se desprende que el estudioso de la sabiduría (éste es el filósofo) será feliz precisamente cuando comenzare a gozar de Dios, aunque no sea al instante feliz el que goza de lo que ama. Muchos, amando lo que no debe amarse, son miserables, y más miserables aun cuando gozan de ello. Con todo, nadie que no goce de lo que ama, es feliz. Esto, porque los mismos que aman las cosas que no deben amarse no juzgan ser felices amándolas, sino gozando de ellas. Cualquiera, pues, que goce de lo que ama y ame el Bien verdadero y sumo, ¿quién negará que es feliz sino el más infeliz? Platón llama a Dios el bien sumo y verdadero. Por eso quiere que el filósofo sea el amador de Dios, para que, como la filosofía tiende a la vida feliz, gozando de Dios, sea feliz el que amare a Dios.

CAPÍTULO IX

La filosofía que más se acerca a la verdad de la fe cristiana

Cualesquiera sean los filósofos que pensaron del Dios sumo y verdadero esto: que es Hacedor de las cosas creadas, y Luz de las que deben conocerse, y Bien de las que deben hacerse; que de Él nos procede el principio de la naturaleza, y la verdad de la ciencia, y la felicidad de la vida, a éstos los anteponemos a los demás y los creemos los más cercanos a nosotros[352]. Sean cualesquiera los que sintieron esto, ora los propiamente llamados platónicos, ora den otro nombre a su escuela, ora sean solamente los jónicos, que fueron los principales entre ellos, tales como Platón y los que le entendieron bien; ora los itálicos, por amor a Pitágoras y a los pitagóricos, y si hay algunos otros que defendieran esta sentencia; bien sean lo filósofos de otras naciones o sus sabios, los atlánticos de la Libia[353], los egipcios, los indos, los persas, los caldeos, los escitas, los galos y los españoles y si hay más que fueran del mismo parecer y enseñaran esto, de todos ellos decimos lo dicho.

CAPÍTULO X

Excelencia del cristiano piadoso sobre la ciencia filosófica

1. Aunque el hombre cristiano, versado solamente en las letras eclesiásticas, quizá desconozca el nombre de los platónicos y no sepa si existieron en la lengua griega dos géneros de filósofos, los jónicos y los itálicos, sin embargo, no es tan lego en las cosas humanas que no sepa que los filósofos profesan o el estudio de la sabiduría o la sabiduría misma. Con todo, se guarda de aquellos que filosofan según los elementos de este mundo, no según Dios, por quien el mundo fue hecho. Esto lo advierte ya

---

[352] En conformidad con esto, escribía en las *Confessiones: Beata quippe vita est guudium de veritate* (X 23,33). La felicidad no consiste simplemente en amar la verdad, sino en gozar de ella. Y esto se deduce por la consideración de lo contrario, porque el malvado no es feliz por amar la comisión del crimen, sino por gozarse en él una vez cometido, como consta por la experiencia.

[353] Atlas, rey de Mauritania, fue el primero que captó el curso del sol y de la luna y de todas las demás estrellas y las razones del mismo. De él deriva el nombre de atlánticos de la Libia, porque Atlas, como refiere Laercio, era libio.

el precepto apostólico, y él oye con fidelidad lo que dice: *Guardaos de que ninguno os engañe con filosofía y vana seducción, según los elementos del mundo.* Para que no se piense que son todos por un estilo, escuchad al mismo Apóstol, que dice de algunos de ellos: *Ya que lo que se puede conocer de Dios, les es manifiesto a ellos, porque Dios se lo manifestó. Las cosas invisibles de El se ven después de la creación del mundo, considerándolas por las cosas creadas, aun su virtud eterna y su divinidad.* Y aquel pasaje en que, después de hablar a los atenienses y de decirles sobre Dios cosas maravillosas y que sólo unos pocos pueden entender, que *en El vivimos, nos movemos y somos,* añadió: *Como dijeron también algunos de los vuestros.* En el mismo pasaje donde se dice que por las cosas creadas Dios les manifestó las cosas invisibles de El para que las vieran con el entendimiento, en ese mismo se dice que ellos no tributaron culto a Dios justamente, porque los honores divinos, debidos solamente a ese Uno, los rindieron también a otras cosas que no convenía: *Pues, conociendo a Dios, no le glorificaron ni le dieron gracias como a Dios, antes se desvanecieron en sus pensamientos, y se obscureció su insensato corazón. Teniéndose por sabios, se hicieron necios y trocaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de figura de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes.* En todo esto da margen a que se entiendan tanto los romanos como los griegos, como los egipcios, que se gloriaron del nombre de sabiduría. Sobre esto discutiremos después con ellos[354]. En cuanto están acordes con nosotros sobre el Dios uno, autor de este universo, en que no solamente es incorpóreo sobre todos los cuerpos, sino también incorruptible sobre todas las almas, que es nuestro principio, nuestra luz y nuestro bien, en eso los anteponemos a los demás.

2. Y aunque el cristiano lego en las letras profanas no emplee en sus disputas la terminología que no aprendió y no llame natural, como los latinos, o física, como los griegos, a la parte en que se estudia la inquisición de la naturaleza; y racional o lógica a aquella otra en que se busca el modo de conocer la verdad; y moral o ética a la que trata de las costumbres y de los fines de los bienes que deben apetecerse y de los males que deben evitarse, no por eso desconoce que de ese Dios uno, verdadero y óptimo, procede tanto la naturaleza, por la que somos imagen suya, como la ciencia, por la que le conocemos y nos conocemos; como la gracia, mediante la cual, uniéndonos a El, somos felices. Esta es la causa que nos mueve a pre-

---

[354] Agustín, depuesto todo prejuicio, no duda en dar la aprobación a los filósofos que sienten lo que él ha expresado en este capítulo. Su eclecticismo, puesto a prueba, ha demostrado que ama más la verdad que al autor que la expresa.

ferirlos a los demás. Cabalmente porque los demás filósofos consumieron sus ingenios y afanes en buscar las causas de los seres y en inquirir las reglas de la ciencia y de la vida, y éstos encontraron al Dios conocido, en el que está la causa del universo creado y la luz de la verdad, que cumple percibir, y la fuente de la felicidad, a la que cumple acercar nuestros labios. Sean éstos los platónicos, sean cualesquiera otros filósofos de otra nación cualquiera, los que tal piensan de Dios sienten como nosotros. Pero plácenos más dilucidar esta cuestión con los platónicos justamente, porque sus letras son más conocidas. En efecto, los griegos, cuya lengua lleva la palma entre los gentiles, se encargan de darles incienso y popularidad. Los latinos, movidos por su excelencia o por su gloria, las aprendieron con más gusto y, traduciendo sus obras a nuestro idioma, las ennoblecieron y esclarecieron más[355].

CAPÍTULO XI

De qué medios pudo servirse Platón para adquirir aquella visión rayana en la ciencia cristiana

Se maravillan algunos que están en comunión de la gracia de Cristo con nosotros al oír o leer que Platón sintió de Dios estas cosas que ven concuerdan en mucho con la verdad de nuestra religión. Basados en esto, algunos han pensado que, cuando viajó a Egipto, oyó al profeta Jeremías o que leyó en sus viajes las Escrituras proféticas. A decir verdad, también yo inserté esta opinión en alguna de mis obras[356]. Pero, controlada con diligencia la cronología, que se contiene en la *Historia crónica,* llegué a la conclusión de que desde el tiempo en que profetizó Jeremías hasta el nacimiento de Platón mediaron cerca de cien años[357]. Este vivió ochenta y un años, y desde su muerte hasta el tiempo en que Tolomeo, rey de Egipto, pidió a Judea las Escrituras proféticas de los hebreos y por medio de seten-

---

[355] Alude manifiestamente a Cicerón y a Mario Victorino, los dos grandes autores que tradujeron las obras de la filosofía griega al latín. Ellos, con su talento agudo y perspicaz, al traducirlas, les dieron una tonalidad especial, la suya propia, y las ennoblecieron y enriquecieron con el caudal de la nueva lengua.

[356] Fue en el libro *De doctrina christiana* (II 43). Vid. también *Retract.* II 4,2.

[357] Eusebio narra en sus *Crónicas* que el vaticinio de Jeremías se remonta a la olimpíada 37 y 38, y el nacimiento de Platón, a la olimpíada 88, año cuarto. Según él, mediaron más de ciento setenta años.

ta varones hebreos, versados también en la lengua griega, cuidó de traducirlas y tenerlas, pasaron casi otros sesenta[358]. Por tanto, en aquel viaje, Platón ni pudo ver a Jeremías, muerto tanto tiempo antes, ni leer las Escrituras que aún no habían sido traducidas al griego, lengua que él sabía. No excluimos la posibilidad de que, como hombre muy dado al estudio, al igual que aprendió las letras egipcias por medio de intérprete, aprendiera éstas no para traducirlas por escrito, cosa que se dice consiguió Tolomeo a costa de un ingente sueldo, susceptible de asustar aun a la potestad real, sino para aprender, en cuanto le fuera posible capiscar, coloquiando sobre su contenido[359]. En confirmación de esto, parece podían citarse algunos datos. Así, el libro del Génesis comienza: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. La tierra era invisible e incompuesta, y las tinieblas se cernían sobre el abismo, y el Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas.* En el *Timeo,* libro escrito por Platón sobre la constitución del mundo, se lee que Dios en aquella obra juntó primero la tierra y el fuego[360]. Es cosa evidente que al fuego le atribuye el lugar del cielo. Esto quiere decir que esta sentencia tiene cierta semejanza con aquella en que se dijo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Á continuación dice que los dos medios que, interpuestos, dan margen a unirse entre sí los dos extremos, son el agua y el aire[361]. De aquí se cree que entendió así lo que está escrito: *El Espíritu de Dios era llevado sobre el agua,* atendiendo poco a la acepción que suele dar la Escritura al Espíritu de Dios, porque también el aire se llama por otro nombre espíritu. Es posible que parezca que opinó estaban mencionados en este pasaje los cuatro elementos. Además, nada hay más claro en

---

[358] Platón murió en la olimpíada 109, y Tolomeo Filadelfo mandó preparar la traducción de las Sagradas Escrituras en la olimpíada 124.

[359] No son pocos los autores que en la antigüedad afirmaron que Platón había tomado algunos de los puntos de su doctrina de las Sagradas Letras. Se citan, entre otros, a San Justino, Orígenes, Clemente de Alejandría, Eusebio y San Ambrosio. Llevado de esta tradición y de los argumentos que aduce a renglón seguido, se atreve a afirmar lo mismo Agustín.

[360] En el capítulo 5 del *Timeo* habla Platón de los elementos del agua y del fuego. *Primum quidem id quod nunc aqua nominavimus, si compingatur et concrescat tit putamus, lapides et terram fieri videmus. Si vero liquescat et dissolvatur idem hoc, ventum et aerem. Combustum etiam aërem, etiam ignem. Rursus autem concretum et extinctum ignem, in aëris ideam abire.*

[361] Es cosa manifiesta que, si se quiere hacer una comparación, hemos de decir que al aire le atribuye el lugar del cielo, y el fuego, una vez apagado, va hacia allí. El aire y el agua son los dos extremos; pero esta idea no dice relación con las expresiones bíblicas. También los demás filósofos han hablado en términos semejantes de los cuatro elementos.

aquellas Sagradas Letras que lo que Platón dice, que el amador de Dios es el filósofo. Y máxime aquello que a mí casi me induce a dar mi asentimiento a que Platón no fuera ajeno a aquellos libros, de que, cuando se anunció al santo Moisés, por medio de un ángel, las palabras de Dios, cuando, preguntando él cuál era el nombre del que le mandaba ir a libertar al pueblo hebreo de Egipto, le respondió: *Yo soy el que soy; y dirás a los hijos de Israel: El que es, me envió a vosotros.* Como si, en comparación de Aquel que verdaderamente es, porque es inconmutable, los seres que fueron creados mutables no fueran[362]. Platón retuvo esto con vehemencia y lo encareció con gran esmero. Y no sé si esto se hallará en algún pasaje de los libros anteriores a Platón, si no es en el que se dijo: *Yo soy el que soy; y dirás a los hijos de Israel: El que es, me envió a vosotros*[363].

CAPÍTULO XII

Los platónicos, a pesar de que sintieron bien del Dios uno y verdadero, estimaron que se debían sacrificios a muchos dioses

Sea cualquiera el lugar donde aprendió esto, ora en los libros anteriores a él, ora mejor, como dice el Apóstol, *porque lo que se puede conocer de Dios les es manifiesto a ellos, porque Dios se lo manifestó. Las cosas invisibles de El se ven, después de la creación del mundo, considerándolas por las cosas creadas, aun su virtud eterna y su divinidad,* opino que ya he expuesto suficientemente que no sin razón he escogido a los filósofos platónicos para ventilar este punto del que me hice cargo. Se trata de la teología natural, y se pregunta si conviene hacer sacrificios por la felicidad que seguirá a la muerte a un solo Dios o a muchos. Y precisamente escogía a éstos porque cuanto mejor sintieron del Dios uno, Hacedor del cielo y de la tierra, tanto son tenidos por más gloriosos e ilustres que los demás. El juicio de los posteriores los antepuso a los otros. Prueba de ello es que, aun-

---

[362] Expuso este pensamiento principalmente en el *Parménides,* y esta doctrina fue más tarde recogida por Plotino, quien la explayó y dio sentido propio, que es quizá lo que conocía Agustín, extendiendo a los platónicos su sentir.

[363] A pesar de todas las pruebas y de las muchas coincidencias que parecen inducir a creer que Platón conoció las Escrituras, no puede esto admitirse tajantemente. La luz natural es suficiente, después sobre todo que la filosofía había adelantado tanto para captar estas verdades, que no tienen nada de extraordinario, a la luz de las doctrinas generales de Platón y del mismo Aristóteles.

que fundara Aristóteles, discípulo de Platón, varón de excelente ingenio e inferior en estilo a él, pero que superaba con facilidad a muchos, la secta o escuela peripatética, así llamada porque acostumbraban a disputar paseando, y aunque reuniera en torno a sí, aún en vida de su maestro, muchos discípulos, atraídos por su luminosa fama; y aunque, después de la muerte de Platón, Espeusipo[364], hijo de su hermana, y Xenócrates[365], su discípulo amado, que le sucedieron en la escuela llamada Academia, de donde los sucesores se llamaron académicos, los filósofos más modernos y afamados a quienes plugo seguir a Platón, no quisieron llamarse peripatéticos o académicos, sino platónicos[366]. Entre éstos son muy nombrados los griegos Plotino, Jámblico y Porfirio, y en una y otra lengua, o sea, en la griega y en la latina, fue insigne platónico Apuleyo el Africano[367]. Pero todos éstos y otros por el estilo, y el mismo Platón, fueron de parecer que se debían sacrificios a muchos dioses.

CAPÍTULO XIII

Sentir de Platón sobre los dioses. Los define como buenos amigos de las virtudes

Aunque disientan de nosotros en muchas cuestiones y de transcendencia, sin embargo, porque no es cosa de poca monta y se cuestiona ahora este punto, les pregunto: ¿A qué dioses piensan se les debe exhibir este culto, a los buenos, a los malos o a unos y a otros? Tenemos el sentir de Platón, que dice que todos los dioses son buenos y que no hay en absoluto

---

[364] Era natural de Mirrina, en el territorio de Atenas, hijo de Eurimedonte y de Potona, su hermana. Puso las Gracias en el museo que Platón había fundado en la Academia y siguió explicando los dogmas del maestro. (Cf. Laercio, o.c., 1.4.)

[365] Jenócrates era hijo de Agatenor. Fue natural de Calcedonia y discípulo de Platón desde sus primeros años, y lo acompañó a Sicilia. Véase Laercio, l.c.

[366] Agustín intenta probar con esto la simpatía que tenían por el maestro Platón. Si bien es verdad que esta distinción corre las leyes de la historia, con todo, se llaman, por lo general, indistintamente.

[367] Apuleyo impresionó al joven de Tagaste desde que estudió en Cartago y leyó su *Asno de oro*. Desde entonces le conserva una gran simpatía, pero no por eso deja de condenar sus errores, como se ha visto y se verá más adelante.

dios alguno malo[368]. Es, pues, lógico entender que debe exhibirse este culto a los dioses buenos, porque sólo entonces se exhibe a los dioses, porque, si no son buenos, no serán dioses. Si ello es así (porque ¿qué otra cosa conviene creer de los dioses?), se desvanece aquella opinión, llevados de la cual algunos piensan que cumple aplacar con sacrificios a los dioses malos, para que no nos dañen, e invocar a los buenos para que nos ayuden[369]. No hay dioses malos. Por consiguiente, el honor que se debe por los sacrificios, cumple tributarlo sólo a los buenos.

¿De qué calaña son los dioses que mandan los juegos escénicos y exigen que se les mezclen entre las cosas divinas y se les exhiban en su honra? Su violencia no es indicio de su nulidad, pero este afecto sí lo es de su maldad. Conocido es el sentir de Platón sobre los juegos escénicos. A los poetas que componen versos tan indignos de la majestad y de la bondad de los dioses, piensa que se les debe expulsar de su ciudad[370]. ¿Qué dioses son estos que contienden con el propio Platón sobre los juegos escénicos?[371] El no sufre la infamación de los dioses con falsas bellaquerías, éstos mandan que se celebren con tales ruindades sus honores. En realidad, éstos, al mandar la instauración de los juegos, al pedir cosas torpes, obraron cosas malas, pues privaron a Tito Latinio de su hijo y le enviaron una enfermedad porque rehusó su mandato y le retiraron la enfermedad cuando hubo cumplido lo mandado. Y éste piensa que, con ser tan malos, no deben ser temidos, sino que, manteniendo con mucha constancia en vigor su sentencia, no vacila en apartar del pueblo, bien ordenado, las sacrílegas futilezas de los poetas, en que se regodean ellos con su inmunda compañía. Labeón coloca entre los semidioses a Platón, cosa ya mencionada en el libro II. Labeón opina que los dioses malos se aplacan con víctimas cruentas y con suplicaciones de este género, y los buenos con los juegos y con cosas parecidas, que simulan la alegría. ¿Por qué el semidiós Platón osa con tanta insistencia quitar aquellos deleites, no solamente a los semidioses, sino

---

368 En el libro X *De legibus* y en el II *De República* se afirma la bondad de los dioses, su existencia y que toman parte en las cosas humanas, que se preocupan de ellas.

369 Esta opinión es de Porfirio, y la defiende en el libro II *De abstinentia animatorum* (c.39-40).

370 En el libro II, capítulo 14, de la *Ciudad de Dios* expone Agustín largamente esta contienda de los dioses con Platón, quien es de parecer que los actores de las ruindades escénicas deben ser expulsados de la ciudad.

371 En el diálogo titulado *Epinómides* habla de las diversas clases de dioses, y los distingue de este modo porque sufren nuestra visión; así, los astros. En él se habla también de las pasiones que los agitan y del culto que les debe la ciudad.

también a los dioses, y esto aun a los buenos? Porque los considera torpes. Estos dioses son una refutación palmaría del sentir de Labeón, porque en Latinio se mostraron no sólo lascivos y juguetones, sino también crueles y terribles. Explíquennos esto los platónicos, que, según el sentir de su maestro, piensan que todos los dioses son huimos y honestos y compañeros de los sabios en las virtudes y tienen por impiedad sentir de otro modo de alguno de ellos. Lo explicamos, dicen. Prestemos, pues, atención a sus palabras.

CAPÍTULO XIV

Las almas racionales son de tres géneros: celestes en los dioses, aéreas en los demonios y terrestres en los hombres. Opinión de éstos

1. Los animales, dicen, se dividen en tres clases: en dioses, hombres y demonios. Los dioses ocupan el lugar más elevado; los hombres, el más humilde, y los demonios, el medio; porque la mansión de los dioses es el cielo; la de los hombres, la tierra, y la de los demonios, el aire. Como es diversa la dignidad de los lugares, así lo es la de las naturalezas. Por eso los dioses son mejores que los hombres y que los demonios, y los hombres son inferiores a los dioses y a los demonios. Según el orden de elementos, así la diferencia de méritos. Los demonios, estando en medio, deben posponerse a los dioses, a quienes son inferiores en lugar, y anteponerse a los hombres, sobre los cuales moran. Tienen de común con los dioses la inmortalidad de los cuerpos, y con los hombres las pasiones de los ánimos[372]. Por consiguiente, no es maravilla, dicen ellos, que se deleiten en las obscenidades de los juegos y en las ficciones de los poetas, puesto que son presa de los afectos humanos, de los que distan mucho los dioses y son absolutamente ajenos a ellos. De esto se colige que Platón, cuando censura y prohíbe las ficciones poéticas, priva de la voluptuosidad de los juegos escénicos, no a los dioses, que son todos buenos y excelsos, sino a los demonios.

---

[372] San Agustín, como en general todos sus contemporáneos, no tiene bien definido el concepto de los espíritus angélicos. Lo más fácil para hacer esta prueba que él intenta, sería negar que los demonios tengan cuerpo. Sin embargo, él no lo hace precisamente porque estaba en el mismo error. Igual le pasaba con la angelología, tan poco desarrollada en aquel tiempo.

2. Si esto es así, y que lo es, aunque se halle en otros, lo hallamos principalmente en un libro de Apuleyo, platónico de Madaura, que lleva por título *Del dios de Sócrates.* En él se discute y se expone a qué orden de divinidades pertenecía este espíritu familiar y amigo de Sócrates, del que se refiere que solía aconsejarse para desistir de obrar, cuando lo que quería hacer no le había de suceder prósperamente. Dice clarísimamente, y lo afirma con gran profusión, que aquél no era dios, sino demonio. Y trata en acalorada disputa esta sentencia de Platón sobre la sublimidad de los dioses, la humildad de los hombres y la mediedad de los demonios. Si ello es así, ¿cómo Platón se atrevió a privar, si no a los dioses, a quienes eximió de todo contagio humano, sí a los demonios, de los placeres teátricos, desterrando de la ciudad a los poetas, sino porque se dio cuenta de que el ánimo humano, aunque colocado en estos mortales miembros, desdeña los mandatos de los impuros demonios por el resplandor de la honestidad y detesta su inmundicia? Si Platón arguyó y prohibió esto honestísimamente, sin duda los demonios lo pidieron y lo mandaron torpísimamente. Luego, o se engaña Apuleyo y el dios que Sócrates tuvo por amigo no fue de este género, o se contradice Platón, honrando, por una parte, a los demonios y substrayendo, por otra, sus deleites a la ciudad bien morigerada, o no se debe felicitar a Sócrates por su amistad con el demonio. De esto último se avergonzó el mismo Apuleyo, hasta el extremo de intitular su libro *Del dios de Sócrates,* que, según su discurso, en el que distingue con tanto esmero y profusión los dioses de los demonios, no debió titularlo *Del dios,* sino *Del demonio de Sócrates.* Prefirió, sin embargo, poner esto en el cuerpo de la obra a ponerlo por título de la misma. Es que, desde el momento en que la sana doctrina iluminó las cosas humanas, tienen todos o casi todos tanto horror al nombre de los demonios, que cualquiera que antes de haber leído el discurso de Apuleyo, en que se ensalza la dignidad de los demonios, leyera este título en un libro, *Del demonio de Sócrates,* en modo alguno fuera de parecer que aquel hombre estuviera en su sano juicio. ¿Qué encontró de loable en los demonios Apuleyo, fuera de la sutileza y firmeza de sus cuerpos y la alteza del lugar donde moran? Al hablar de las costumbres de todos ellos en general, no solamente no dijo nada bueno, sino mucho malo. Finalmente, después de leer aquel libro, nadie se extraña de que quisieran ellos tener entre las cosas divinas la torpeza escénica, y de que, en ansias de ser tenidos por dioses, pudieran regodearse en sus propias ruindades, y de que la obscena solemnidad, que excita, y la torpe crueldad, que espanta, estén en perfecta armonía con sus pasiones.

CAPÍTULO XV

Los demonios no son superiores a los hombres, ni por sus cuerpos aéreos ni por habitar regiones más elevadas

1. Por tanto, lejos del espíritu verdaderamente religioso y sujeto al Dios verdadero imaginarse, al considerar esto, que los demonios son mejores que él cabalmente porque tienen mejores cuerpos[373]. De este modo habría de anteponer a sí mismo muchos otros animales que nos aventajan en la viveza de los sentidos, en un movimiento más fácil y ligero, en pujanza de fuerzas, y en la robustísima firmeza de sus cuerpos. ¿Qué hombre igualará en vista a las águilas y a los buitres? ¿Quién en olfato a los perros? ¿Quién en velocidad a las liebres, a los ciervos y a todas las aves? ¿Quién en fuerza a los leones y a los elefantes? ¿Quién en vida larga a las serpientes, que, al mudar su camisa, se dice que deponen su senectud y vuelven a la juventud? Pero, así como somos superiores a todos éstos por el entendimiento y por la razón, así también tenemos que ser mejores que los demonios viviendo bien y honestamente. Por eso la Providencia divina les dio a éstos, mejores que los cuales nos consta que somos, ciertos dones superiores de cuerpo[374], con el fin de encarecernos que aquello en que los aventajamos debe ser cultivado con mucho mayor esmero que el cuerpo. Y así aprendiéramos a despreciar la perfección corporal, que conocemos tienen los demonios comparándola con la bondad de la vida, por la que les aventajamos, y pensáramos que también nosotros conseguiremos la inmortalidad de los cuerpos, no a la que atormente una eternidad de suplicios, sino a la que preceda la pureza de ánimo.

2. Sin embargo, es ridículo inquietarse tanto por la alteza del lugar, porque los demonios habiten en el aire y nosotros en la tierra, que pensemos que de aquí hemos de deducir su superioridad sobre nosotros. En este sentido, todos los volátiles se antepondrían a nosotros. Pero los volátiles, cuando se cansan de volar, vuelven a la tierra, o para reponer el debilitamiento de su cuerpo con alimentos, o para descansar, o para pastar. Esto, dicen ellos, no lo hacen los demonios. ¿Acaso les place que los volátiles nos aventajen a nosotros, y los demonios a los volátiles? Si esto es disparatado imaginarlo, no tenemos razón para pensar que, porque habitan un

---

[373] Una vez más afirma lo dicho en la nota anterior; los demonios tienen cuerpo. Es un error que hay que advertir y disculpar.

[374] Esta es una excepción de Apuleyo, que nota en el libro *De Deo Socratis,*

elemento superior, los demonios son dignos y que a ellos debemos someter el afecto de la religión. Como pudo suceder que las aves aéreas no solamente no fueran preferidas a nosotros, terrestres, sino que se nos sometieran por la dignidad del alma racional que existe en nosotros, así fue posible que los demonios, aunque son más aéreos, no sean mejores que nosotros, terrestres, justamente porque el aire es superior a la tierra, sino que los hombres deben ser preferidos a ellos cabalmente porque su desesperación no debe nunca ser comparada a la esperanza de los hombres piadosos. Aun aquella razón con que Platón junta y ordena con proporción los cuatro elementos, interfiriendo entre los dos extremos, el fuego móvilísimo y la tierra inmóvil, dos medios, el aire y el agua, para que, cuanto es superior el aire al agua y el fuego al aire, tanto sea superior el agua a la tierra, nos advierte lo bastante, que no debemos estimar los méritos de los animales según los grados de los elementos. El mismo Apuleyo, como todos los demás platónicos, antepone el hombre, animal terrestre, a los animales acuáticos, siendo así que Platón antepone el agua a la tierra. Y esto para darnos a entender que no debe observarse el mismo orden cuando se trata de los méritos de los animales, orden que parece radica en la gradación de los cuerpos, sino que es posible que un cuerpo inferior sea morada de un alma superior y que un alma inferior habite un cuerpo superior.

CAPÍTULO XVI

Sentir del platónico Apuleyo sobre las costumbres y las acciones de los demonios

Al hablar el citado platónico de las costumbres de los demonios, dice que ellos son agitados por las mismas perturbaciones de ánimo que los hombres, con las mismas injurias irritados, con los mismos obsequios y dones aplacados. Dice, además, que se gozan en los mismos honores, que se deleitan en diversos ritos religiosos y que se enojan si se descuida algo en ellos. Añade, entre otras cosas, que pertenecen a ellos las adivinaciones de los augures, de los arúspices, de los poetas y de los sueños, y que de ellos proceden también los milagros de los magos. Da una breve definición de ellos en estos términos: Los demonios son, en género, animales; en ánimo, pasivos; en mente, racionales; en cuerpo, aéreos, y en tiempo, eternos. De estas cinco cosas, las tres primeras son comunes a ellos y a nosotros; la cuarta es propia de ellos, y la quinta la tienen común con los dio-

ses. Pero noto que, de las tres primeras, comunes con nosotros, tienen también dos comunes con los dioses. Los dioses son animales, según Apuleyo, que, al distribuir a cada uno sus elementos, nos colocó a nosotros entre los animales terrestres, con los demás que viven y sienten en la tierra; entre los acuátiles, los peces y otros natátiles; entre los aéreos, los demonios, y entre los etéreos, los dioses. Por tanto, el ser los demonios en género animales, no solamente lo tienen de común con los hombres, sino también con los dioses y con los brutos; el ser en mente racionales lo tienen común con los dioses y con los hombres; el ser en tiempo eternos lo tienen de común con solos los dioses; el ser en ánimo pasivos, común con solos los hombres, y el ser en cuerpo aéreos es privativo de ellos. Por consiguiente, el ser animales en género no es gran cosa, porque también lo son los brutos; el ser racionales en mente no está por encima de nosotros, porque también nosotros lo somos, y el ser eternos en tiempo, ¿es algún bien, si no son bienaventurados? Mejor es una felicidad temporal que una eternidad miserable. El ser pasivos en ánimo, ¿significa ser superior a nosotros, cuando también nosotros lo somos, y no fuera así si no fuéramos miserables? Y el ser en cuerpo aéreos, ¿en qué estima debe tenerse, cuando cualquier alma se antepone a todo cuerpo, y, por tanto, el culto de la religión que se debe de corazón, en modo alguno se debe a aquello que es inferior al ánimo? En conclusión: si enumerara, entre las cosas que dice ser de los demonios, la virtud, la sabiduría, la felicidad, y dijere que éstas son eternas y comunes a ellos y a los dioses, sin duda dijera algo digno de desearse y de ser tenido por grande. Y, sin embargo, no les debiéramos rendir culto como a Dios por esto, sino antes a Aquel de quien conociéramos que recibieron ellos estos dones. ¡Cuánto menos dignos de honor divino son al presente los animales aéreos, que son racionales cabalmente para poder ser miserables, que son pasivos justamente para ser miserables y que son eternos precisamente para no poder finalizar su miseria!

CAPÍTULO XVII

¿Es digno que el hombre tribute culto a aquel espíritu de cuyos vicios conviene sea librado?

1. Por tanto, para omitir lo demás y tratar solamente aquello que, según él, tienen los demonios de común con nosotros, esto es, las pasiones del ánimo, si todos los cuatro elementos están llenos de sus animales, el

fuego y el aire de inmortales, y el agua y la tierra de mortales, pregunto: ¿Por qué los ánimos de los demonios son agitados por las turbaciones y por las tempestades de las pasiones? Perturbación se dice en griego πάθος. Por eso quiso llamarles pasivos en ánimo, porque la palabra *pasión,* derivada de la griega πάθος, significa un movimiento del ánimo contra la razón[375]. ¿Por qué se hallan éstas en los ánimos de los demonios y no se dan en las bestias? Si algo similar aparece en el bruto, no es perturbación, porque no es contra la razón, ya que carecen de ella. Y en los hombres hace que existan estas perturbaciones o la necedad o la miseria, porque aún no somos felices en aquella perfección de la sabiduría que se nos promete al fin, una vez libres de esta mortalidad. Dicen que los dioses no sufren estas perturbaciones precisamente porque son no solamente eternos, sino también felices. Tienen, según ellos, también almas racionales, pero exentas en extremo de toda mácula y peste. Por consiguiente, si los dioses no sufren las perturbaciones cabalmente porque son animales felices y no miserables, y si los brutos no las sufren precisamente porque ni pueden ser felices ni miserables, resta que los demonios, como los hombres, las sufran justamente porque son animales no felices, sino miserables[376].

2. ¿Qué necedad, o por mejor decir, qué desatino nos hace sujetarnos a los demonios mediante alguna religión, siendo así que nos vemos libres por la religión verdadera de aquella viciosidad por la que somos semejantes a ellos? Prueba de ello es que los demonios se dejan llevar de la ira, cosa que el mismo Apuleyo, aunque condesciende con ellos en muchas cosas y los considera dignos de honores divinos, se ve obligado a confesar, en cambio, a nosotros la religión verdadera nos manda no dejarnos llevar de la ira, sino antes resistirla. Prueba de ello es que los demonios se dejan seducir por los honores, y a nosotros la religión verdadera nos manda que no nos dejemos mover por ellos. Prueba de ello es que los demonios son odiadores de algunos hombres y amadores de otros, no con juicio prudente y sereno, sino con ánimo, como él dice, pasivo, y a nosotros la religión verdadera nos manda que amemos aun a nuestros enemigos. Finalmente, prueba de ello es que la religión verdadera nos manda deponer todo movimiento del corazón, y toda amargura de mente, y todas las turbaciones y

---

[375] Esta definición, según el Príncipe de la elocuencia, es de Zenón: *Est Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod pdthos ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio.*

[376] A este error le induce el peso de toda la tradición y de toda la filosofía griega materialista. Los demonios no son animales, son espíritus. Agustín les llama *aeria animada* también en el *De Genesi ad litteram.* La Escritura les llama *aëriae potestates,* pero no *animales.*

las tempestades del ánimo con las que afirma se inquietan y fluctúan los demonios. ¿Cuál es, pues, la causa sino la estulticia y el error, de que te hagas humilde, adorando a quien deseas ser desemejante, y de que tributes culto religioso a quien no quieres imitar, siendo así que el compendio de la religión es imitar a quien tributas culto?[377]

CAPÍTULO XVIII

Cuál sea la religión que enseña que los hombres, para granjearse a los dioses buenos, deben usar de los demonios como de abogados

En vano Apuleyo, y cualesquiera otros que piensen con él, les otorgó el honor de constituirlos medios en el aire, entre el cielo etéreo y la tierra. Así, porque ningún dios se mezcla con el hombre, cosa, según ellos, dicha por Platón, ellos conducirán a los dioses las peticiones de los hombres y traerán de allí a los hombres las suplicaciones despachadas. Pensaron los que creyeron esto que es indigno que los hombres se comuniquen con los dioses y que los dioses comulguen con los hombres. Sin embargo, creen digno que los demonios se mezclen con los dioses y con los hombres, de forma que lleven de aquí nuestras peticiones y las traigan de allí despachadas. Es a saber, con el fin de que el hombre casto y ajeno a los crímenes de las artes mágicas tome por patronos aquellos por cuya mediación le escuchen los dioses, que aman esto. Si él no lo ama, se hace más digno de que le oigan con facilidad y con gusto. Aman ellos las torpezas escénicas, que no ama la castidad; aman en los maleficios de los magos mil artes nocivas, que no ama la inocencia. Luego tanto la castidad como la inocencia, si alguno quisiera pedirlas a los dioses, no pudiera por sus merecimientos, sino por intercesión de sus enemigos. No tiene por qué afanarse éste en justificar las ficciones poéticas y los ludibrios teátricos. Tenemos contra esto a su maestro Platón, de tan reconocida autoridad entre ellos, si el pudor humano tiene tan mala idea de sí, que no solamente ame las torpezas, sino que las estime gratas a la divinidad.

---

[377] A esto se ha de reducir toda la vida del piadoso de cualquiera religión, a imitar a su Dios, a ese Dios a quien tributa culto. Por consiguiente, la máxima de toda religión es la imitación de Dios. Dios es para el hombre su todo, el Creador, el Conservador. Imitarle es ser santo y deificarse, como él mismo se atreve a decirlo en la Escritura, y Agustín gusta tanto de conservar la expresión, que dice que, amándole, *efficimur dii,* nos endiosamos, por así decirlo *(Serm.* 121,1).

CAPÍTULO XIX

Impiedad del arte mágica, que estriba en el patrocinio de los malignos espíritus

Contra las artes mágicas, de las que no faltan hombres a quienes, harto infelices e impíos en demasía, se les antoja gloriarse, ¿no aduciré como testigo la misma luz pública? ¿Por qué los castiga con tanto rigor la severidad de las leyes, si son obras de los dioses, a los que se debe culto? ¿O es que quizá estas leyes las constituyeron los cristianos, que fustigan las artes mágicas? ¿Según qué otro sentido deben entenderse los versos de aquel tan conocido poeta sino en el sentido de que estos maleficios son indudablemente nocivos para la humanidad? Los versos son éstos:

> Pongo por testimonio a los dioses, querida hermana, y también a ti y a tu dulce cabeza, de que recurro a las artes mágicas muy a mi pesar.

Y aquello que dice en otro lugar sobre las mismas artes:

> Yo he visto transferir las mieses sembradas a otro lugar.

Alusión manifiesta a *que con esta pestífera y* abominable doctrina transfieren los frutos ajenos a otras tierras. ¿No recuerda acaso Cicerón que en las doce Tablas[378], o sea, en las más antiguas leyes de los romanos, está decretada pena capital contra el que usare de ellas? Finalmente, ¿fue acaso el mismo Apuleyo, acusado ante los jueces cristianos sobre las artes mágicas?[379] Si conociera que estas artes eran divinas y piadosas y que estaban en armonía con las potestades divinas, una vez que se las alegaron, no solamente debió confesarlas, sino profesarlas, culpando más bien a las leyes que las prohibían y consideraban que debían ser condenadas, y que, además, convenía que fueran tenidas por dignas de admiración y de veneración, según él. De esta suerte, o intimara su sentir a los jueces, o, si ellos se atuvieran a leyes inicuas y le castigaran con pena de muerte por predicar y encomiar tales artes, los demonios le retribuyeran con dones dignos de aquella alma que no temió el perder la vida por predicar tales artes. Al

---

[378] El derecho de los romanos antiguos se contenía en doce Tablas. Decía así: *Qui fruges excantassit, qui malum carmen incantassit, poenas dato, neve alienum segetem pellexerit incantando, ne incantando, ne agrum defrugando.* Así las recuerda Plinio.

[379] Apuleyo fue acusado de magia ante Claudio, prefecto cristiano de Africa, como antes lo había sido Apolonio de Tiana ante el emperador Domiciano. En la epístola 136, n.l, y en la 138, n.18-19, dirigidas a Marcelino, puede verse esto.

igual que nuestros mártires, cuando se les objetaba como crimen la religión cristiana, por la que conocían serían salvos y gloriosísimos eternamente, no escogieron huir las penas temporales, sino más bien, confesándola, profesándola, predicándola y tolerando por ella fiel y fuertemente todos los tormentos y muriendo con piadosa seguridad, compelieron a enrojecer de vergüenza a las leyes que se. lo prohibían y las hicieron cambiar.

Existe una muy larga y muy elocuente oración de este filósofo platónico, en la que defiende que él está exento del crimen de las artes mágicas y no quiere verse inocente de otra manera que negando lo que no puede cometer un inocente. Todas las maravillas de los magos, que siente, y con razón, que deben ser condenadas, son fruto de las doctrinas y obras de los demonios. Vea él por qué piensa que deben ser honrados, afirmando que son necesarios para que lleven nuestras peticiones a los dioses, cuyas obras debemos evitar, si queremos que lleguen nuestras súplicas al Dios verdadero. Ahora pregunto: ¿Qué súplicas humanas piensa que son aducidas por los demonios a los dioses buenos, las mágicas o las lícitas? Si las mágicas, no quieren tales, y si las lícitas, no las quieren por mediación de tales. Si un pecador penitente hace oración por haber admitido algo mágico, ¿es posible que reciba el perdón por intermedio de aquellos bajo cuyo impulso o favor llora haber caído en culpa? ¿O es que los demonios mismos, para poder merecer perdón a los penitentes, hacen primero penitencia por haberlos engañado? Nadie hasta el presente ha dicho esto de los demonios, porque, si así fuera, en modo alguno osaran exigir para sí honores divinos, puesto que desearían, haciendo penitencia, conseguir la gracia del perdón. Allí hay una soberbia digna de detestación, y aquí una humildad digna de compasión.

CAPÍTULO XX

¿Cumple creer que los dioses buenos comunican de mejor gana con los demonios que con los hombres?

Responde que una causa apremiante e imperiosa obliga a los demonios a obrar como medianeros entre los dioses y los hombres, y es ofrecer las peticiones de los hombres y traer las concesiones de los dioses. En pocas palabras, ¿qué causa es ésta y cuánta su necesidad? La razón es que ningún dios comunica con el hombre, dicen ellos. Donosa santidad la de un dios que no comunica con el hombre suplicante y comunica con el de-

monio arrogante; que no comunica con el hombre penitente y comunica con el demonio seducente; que no se mezcla con el hombre que se cobija a la divinidad, y se mezcla con el demonio, que finge la divinidad. La de un dios que no comunica con el hombre que pide perdón, y comunica con el demonio, que persuade maldad; que no comunica con el hombre que expulsa a los poetas de la ciudad bien ordenada por los libros filosóficos, y comunica con el demonio, que reclama los ludibrios de los poetas, de los príncipes y de los pontífices por los juegos escénicos. La de un Dios que no comunica con el hombre que prohíbe fingir las bellaquerías de los dioses, y comunica con el demonio, que se regodea con las falsas ruindades de los dioses; que no comulga con el hombre que castiga con leyes justas los delitos de los magos, y comulga con el demonio, que enseña y obra las artes mágicas. La de un Dios que no comunica con el hombre que huye la imitación del demonio, y comunica con el demonio, que acecha la decepción del hombre.

CAPÍTULO XXI

¿Usan los dioses los demonios como de mensajeros e intérpretes, e ignoran que son engañados o quieren engañarlos?

1. En realidad, tal es el absurdo y la indignidad que implica tamaña necesidad, a saber, que se ocultaría a los dioses etéreos, que cuidan de las cosas humanas que hacen los hombres terrestres, si no se lo anunciaran los demonios aéreos, porque el éter está lejos de la tierra y suspendido en alto, y el aire es contiguo al éter y a la tierra. ¡Oh admirable sabiduría! ¿Es otro el sentir de éstos sobre los dioses, a los que quieren óptimos, que pensar que cuidan de las cosas humanas porque no parezcan indignos de culto y que desconocen esas mismas cosas por la distancia de los elementos? El fin de todo esto es juzgar necesarios a los demonios. De esta manera pretenden que se considere que también se debe culto a esos por cuya mediación pueden los dioses conocer qué hacen los hombres y cómo subvenir a las necesidades de los mortales. Si ello es así, es más conocido el demonio para los dioses por la ruindad del cuerpo que el hombre por la bondad de su ánimo. ¡Oh necesidad digna de dolor, o por mejor decir, oh vanidad digna de risa y de detestación! ¡No quiero sea vana también la divinidad! Si los dioses pueden ver nuestro ánimo con su ánimo, libre del impedimento del cuerpo, no necesitan de los demonios como de nuncios. Y si los dio-

ses etéreos sienten por medio de su cuerpo las manifestaciones corporales, como el rostro, el habla, los ademanes, y de aquí coligen qué anunciarán los demonios, pueden también ser engañados por las mentiras de los demonios. Por tanto, si la divinidad de los dioses no puede ser engañada por los demonios, esta divinidad no puede ignorar lo que hacemos.

2. Es un deseo mío: díganme éstos si contaron los demonios que desplacían a Platón las ficciones poéticas sobre las bellaquerías de los dioses y si callaron que a ellos les placían. O si ocultaron entrambas cosas y quisieron más que los dioses sean desconocedores de todo esto asunto; o si indicaron uno y otro la religiosa prudencia de Platón para con los dioses y su injuriosa libido contra ellos. O si quisieron que los dioses desconocieran la sentencia de Platón, por la que rehusó la infamación de los dioses con falsas fechorías fingidas por la impía licencia de los poetas, y no se avergonzaron o temieron manifestar su nequicia, con que aman los juegos escénicos, en los cuales se celebran aquellos descocos de los dioses. Elijan cualquiera de los cuatro interrogantes propuestos, y adviertan en cualquiera de ellos cuán mal piensan de los dioses buenos. Si escogen lo primero, tienen que confesar que no fue lícito a los dioses buenos habitar con el bueno de Platón, cuando prohibía sus baldones, y que habitaron con los demonios, cuando la gozaban con sus injurias. La razón es que los dioses buenos no conocían al hombre bueno alejado de ellos, sino por los demonios malos, a quienes vecinos no podían conocerlos. Si escogieren lo segundo y dijeren que uno y otro lo ocultaron los demonios para que los dioses desconocieran en absoluto tanto la religiosísima ley de Platón como la sacrílega delectación de los demonios, ¿qué pueden saber útilmente los dioses de las cosas humanas por sus nuncios los demonios, cuando desconocen los decretos en honor de los dioses buenos dados por la religión de los hombres buenos contra la liviandad de los demonios malos? Si eligieren lo tercero y respondieren que los demonios mensajeros manifestaron a los dioses no sólo la sentencia de Platón que veda los baldones de los mismos, sino también la nequicia de los demonios, que la gozan con las injurias de los dioses, ¿qué es esto, anunciar o insultar? Los dioses escuchan ambas cosas y las conocen, de forma que no solamente no apartan de su acercamiento a los malignos demonios, que desean y hacen lo contrario a la dignidad de los dioses y a la religión de Platón, sino que, además, por aquellos malos vecinos transmiten los dones al bueno de Platón, tan alejado. De tal manera juntó y concatenó la serie de los elementos, que pueden ser unidos a aquellos que les culpan, y a éste, que los defiende, no pueden serlo. Sabe uno y otro, pero no puede cambiar los pesos del aire y de la tierra. Si eligieren lo cuarto, que es lo último, es peor que lo demás. ¿Quién tolerará

que los demonios anunciaran a los dioses las criminosas ficciones de los poetas acerca de los dioses, y los indignos ludibrios de los teatros, y su ardentísimo anhelo de todo esto, y su muelle deleite, y callaran que Platón, con su filosófica gravedad, pensó que todo esto debía apartarse de una república bien constituida? De esta suerte se ven los dioses buenos forzados a conocer por tales nuncios los males de los más depravados, y males no ajenos, sino de los mismos nuncios, y no se les permite conocer sus contrarios, los bienes de los filósofos, siendo aquéllos en baldón y éstos en honor de los dioses.

CAPÍTULO XXII

Obligación de denunciar al culto de los demonios. Contra Apuleyo

Dado que no cumple asentir a ninguno de estos cuatro interrogantes, por estimar, a tenor de cualquiera de ellos, tan mal de los dioses, resta decir que no merece crédito lo que Apuleyo se empeña en intimar y algunos otros filósofos que comulgan en este sentir con él. Esto es, que los demonios son medianeros entre los dioses y los hombres, o especie de internuncios o intérpretes, que de aquí llevan nuestras peticiones y de allí traen los favores de los dioses. Más bien hay que creer que son espíritus deseosísimos de dañar, ajenos casi a la justicia, hinchados de soberbia, lívidos de envidia y forjados de engaño, que habitan en este aire, porque, arrojados de la sublimidad del cielo superior, han sido, por merecimiento de su irreversible transgresión, conducidos a este aire en armonía con ellos, como a cárcel[380]. Con todo, no porque el aire esté sobre la tierra y sobre el agua son precisamente por eso ellos superiores a los hombres, que les superan, no en el cuerpo terreno, sino en haber elegido al Dios verdadero por auxiliador y en corazón piadoso. Pero es una triste realidad que se apoderan de muchos, indignos de la participación de la religión verdadera, a guisa de cautivos y de súbditos, a la mayor parte de los cuales, bien por signos maravillosos y falsos de hechos, bien de predicciones, les convencieron de que son dioses. En cambio, a algunos que consideraron sus vicios con algo

[380] Esta irreversible transgresión fue la causa de que los demonios estén eternamente separados de Dios. Después del primer pecado de los ángeles, no pueden ya ni hacer penitencia ni reconciliarse con Dios, y, lo que es más duro, no les resta ni la esperanza de poder conseguir un día la salvación eterna. Por eso la expresión de Agustín de *transgresión irreversible* es muy propia.

más de atención y con más diligencia, *no* pudieron convencerles de *que son* dioses, y fingieron que son internuncios e impetradores de los beneficios entre los dioses y los hombres. Si no juzgaron los hombres que no los creían dioses, que siquiera se les rindiera este honor, porque los veían malos y querían a todos los dioses buenos, no osaban decir absolutamente que eran indignos de honor divino. Esto principalmente por no ofender a los pueblos por los cuales veían que eran servidos por medio de tantos sacrificios y de tantos templos con inveterada superstición.

CAPÍTULO XXIII

Sentir de Hermes Trismegisto sobre la idolatría y dónde pudo conocer que debían suprimirse las supersticiones egipcias

1. Hermes egipcio, llamado Trismegisto[381], sintió y escribió diversas cosas sobre ellos. Apuleyo niega, es verdad, que sean dioses; pero, al decir que se hallan entre los hombres y los dioses con cierta medianería, hasta el punto de que parecen necesarios a los hombres para acercarse a los dioses, no separa su culto de la religión de los dioses soberanos. El egipcio, sin embargo, dice que unos dioses son hechura del Dios sumo, y otros, de los hombres. El que oye esto, tal como yo lo he dicho, se imagina que se trata de los simulacros, porque son obras humanas; pero él afirma que los simulacros visibles y tangibles son como los cuerpos de los dioses. Afirma, además, que hay en ellos invitados ciertos espíritus que tienen poder, bien para dañar, bien para cumplir los deseos de quienes les tributan los honores divinos y el obsequio del culto. Juntar estos espíritus invisibles por cierto arte a las cosas visibles de la materia corporal, para que sean una especie de cuerpos animados, simulacros dedicados y sujetos a aquellos espíritus, esto es, dice él, hacer dioses. Los hombres, añade, recibieron este noble y admirable poder de hacer dioses. Citaré de este egipcio las palabras, según la traducción hecha a nuestro idioma[382]. Dice así: «Porque se nos ha fijado el tema de nuestro discurso, en la cognación y en la comuni-

---

381 Fue éste sacerdote de los egipcios, nieto de Mercurio el superior, a quien fingieron dios, hijo de Júpiter y de Maya. Algunos han creído que se le llamó Trismegisto porque era *sumo sacerdote, filósofo sapientísimo y rey poderosísimo.*

382 Estos libros fueron traducidos al latín por Apuleyo. Pero su lenguaje y su estilo está privado de toda elegancia, hasta el punto de llegar a decir Larcher: *Orado plañe sicca et exsanguis, nihilque simile habens Apuleianae ubertad...*

cación de los hombres y de los dioses, conoce, ¡oh Asclepio![383], el poder y la fuerza del hombre. Así como el Señor, o el Padre, o lo que es sumo, Dios, es hacedor de los dioses celestes, así el hombre es el hacedor de los dioses que están en los templos contentos de la proximidad de los hombres». Y poco después: «De esta suerte, la humanidad, acordándose siempre de su naturaleza y de su origen, persevera en la imitación de la divinidad. El fin de esto es que, así como el Padre y Señor hizo los dioses eternos para que fueran semejantes a él, así la humanidad fabricara sus dioses con semejanza de su rostro». Aquí a la réplica de Asclepio, que preguntaba con duda: ¿Dices estatuas, ¡oh Trismegisto?, le respondió: «Estatuas, sí, ¡Asclepio! ¿Ves cómo tú mismo desconfías? Estatuas, sí, animadas y pletóricas de vida y de sentido, que hacen tantas y tales cosas. Estatuas conocedoras de los futuros, y que predicen las cosas por la suerte, por los poetas, por los sueños y por mil artes[384] y que obran las enfermedades en los hombres y las curan, y los hacen tristes y alegres, según sus merecimientos. ¿Es que ignoras tú, ¡oh Asclepio!, que Egipto es imagen del cielo, o lo que es más verdadero, que es traslación o descenso de todo cuanto se gobierna y se obra en el cielo, o, si cumple decir mayor verdad, que nuestra tierra es templo de todo el mundo? Mas ya que conviene al prudente presaberlo todo, no es razón que vos ignoréis esto: ha de venir tiempo en que aparecerá que en vano guardaron con mente piadosa la divinidad en religión continua y en que toda su santa veneración caerá en el vacío y los frustrará».

2. Después Hermes, en brillante párrafo, prosigue este pasaje, en el que parece predecir el tiempo en que la religión cristiana, cuanto es más verdadera y más santa, con tanta mayor vehemencia y libertad echará por tierra todas las ficciones falaces, con el fin de que la gracia del Salvador verdaderísimo libre al hombre de los dioses que hace el hombre y le someta al Dios Hacedor del hombre. Cuando Hermes predice esto, habla como amigo de los mismos embelecos de los demonios y no expresa claramente el nombre cristiano. Simplemente dice que se quitarán y borrarán aquellas cosas por cuya observancia se ha conservado en Egipto la semejanza del cielo, y, al deplorar ese futuro, lo predice con atestación luctuosa. Era del número de aquellos que dice el Apóstol que, *conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes se desvanecieron en sus pensamientos y se obscureció su corazón insensato. Diciéndose sabios, se*

[383] Asclepio era el nombre primitivo de Esculapio.

[384] Cuales son la hidromancia, la necromancia, la astrología, la magia y todas las artes prohibidas por las leyes.

hicieron necios, y mudaron la gloria del Dios incorrupto en semejanza de figura de hombre corruptible, y lo demás que sería largo citar. Dice muchas cosas sobre el único Dios verdadero, autor del mundo, conformes con las enseñanzas de la Verdad. Y no sé cómo se deja arrastrar por aquel obscurecimiento del corazón a cosas como éstas, a querer que los hombres se sujeten siempre a los dioses que él mismo confiesa que son hechuras de los hombres, y que él mismo deplora que esto sea suprimido en tiempo venidero. Como si hubiera algo más infeliz que el hombre a quien señorean sus ficciones, siendo más fácil que, rindiendo culto como a dioses a los que él hizo, ni él mismo sea hombre, que por su culto puedan ser dioses los que el hombre hizo. Sucede aina que el hombre, colocado en honor y no entendiendo, se asemeje más a las bestias que a la obra de Dios hecha a su imagen, esto es, que al hombre se prefiera la obra del hombre. Con razón desmaya, pues, de Aquel que le hizo cuando se pone a sí mismo al frente de lo que hizo[385].

3. Hermes, egipcio, se lamentaba de cosas vanas, engañosas, perniciosas y sacrílegas, porque sabía que llegaría el tiempo de abrogarlas, pero lo lamentaba con tanta impudencia cuanta era la imprudencia con que lo conocía. No se lo había revelado el Espíritu Santo, como a los santos profetas, que, previendo esto, decían con júbilo: *Si el hombre hiciere dioses, ellos no serán dioses.* Y en otro lugar: *Sucederá en aquel día, dice el Señor: Exterminaré los nombres de los simulacros y no existirá ya su recuerdo.* Precisamente sobre Egipto, por lo que atañe a este punto, profetiza así el santo Isaías: *Y serán apartadas de su vista las obras hechas de manos de Egipto, y su corazón vencerá en ellos,* etc. De esta estirpe eran también aquellos que gozaban de que le habían venir cuanto sabían: así Simeón, así Ana, que conocieron luego nacido a Jesús; así Isabel, que le conoció concebido aún en Espíritu; así Pedro, cuando decía por revelación del Padre: *Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo.* ¿Habían indicado acaso aquellos espíritus a este egipcio los tiempos venideros de su perdición, espíritus que, amilanados cuando el Señor se encarnó, dijeron: *¿A qué viniste antes de tiempo a perdernos?* Y decían esto, ora porque fue súbito para ellos lo que opinaban que había de venir, pero más tarde; ora porque llamaban su perdición a esta en que sucedía que, una vez conocidos, fueron

---

385 El hombre engreído y soberbio, que se pone a sí mismo como fin de sus acciones, necesariamente ha de desmayar de aquel que le hizo, ha de desesperar de El, porque en El no confía. Toda su confianza la ha colocado en esa piedra de escándalo que es la soberbia egoísta y burlesca, que cubre su rostro con la máscara de la gloria de Dios.

desdeñados. Esto acaecía *antes de tiempo, o* sea, antes del día del juicio, cuando serán castigados con condenación eterna con todos los hombres que forman parte de su compañía. Y en conformidad con lo que la religión dice, que ni engaña ni se engaña; no en conformidad con la religión que éste, como agitado de aquí y de allá con todo viento de doctrina y mezclando lo verdadero con lo falso, lamenta como perecedera, religión que luego confiesa ser error.

CAPÍTULO XXIV

Hermes confiesa el error de sus padres y, con todo, se lamenta de que tenga que ser abolido

1. Después de muchas digresiones, vuelve al tema para tornar a tratar de los dioses que hicieron los hombres, y dice así: «Tornemos al hombre, al don divino de la razón, que merece al hombre el nombre de animal racional. Menos de maravillar son, aunque son de maravillar, las cosas dichas sobre el hombre. Supera la admiración de todas las maravillas el que el hombre haya podido topar con la divinidad y hacerla. La razón es, que nuestros antepasados, sumidos en la incredulidad y cegados por grandes errores en torno al conocimiento de los dioses, errores que les desviaban del culto y de la religión divina, hallaron el arte de hacer dioses. A esta invención añadieron una virtud misteriosa, tomada de la naturaleza de los dioses, y la mezclaron con ella. Viéndose impotentes para hacer almas, evocaron las almas de los demonios o de los ángeles y las ligaron a las imágenes sagradas, a los misterios divinos, dando con ellas a sus ídolos ei poder de obrar bien y mal». No sé si los demonios, llamados en persona, confesaran esto como lo confesó éste. «Porque, dice, nuestros antepasados, sumidos en la incredulidad y cegados por grandes errores en torno a la naturaleza de los dioses, errores que les desviaban del culto y de la religión divina, hallaron el arte de hacer dioses». Creyó que sería poco decir *erraban* al encontrar el arte de hacer dioses; y no se contentó con *erraban,* sino que añadió: *Erraban mucho.* Luego el grande error y la incredulidad de los que se olvidaron del culto y de la religión divina, dio origen al arte de hacer dioses. Y, sin embargo, de que el grande error, la incredulidad y el olvido del culto y de la religión divina halle el arte para que el hombre haga dioses, de esto se duele el sabio egipcio, como de ser abolida la religión divina en un tiempo cierto y venidero. Considera si no solamente se ve

obligado por un impulso divino, a manifestar el error pasado de sus mayores, sino también, por impulso diabólico, a dolerse de la pena que ha de venir a los demonios. Si, pues, sus antepasados, con sus grandes errores acerca de la naturaleza de los dioses, y con la incredulidad, y con el olvido del culto y de la religión divina, hallaron el arle de hacer dioses, ¿qué tiene de maravilla que todas las obras hechas por este arte detestable, a espaldas de la religión divina, sean destruidas por esa misma religión, siendo así que la verdad corrige el error, la fe redarguye la incredulidad, y la conversión endereza la aversión?

2. Si se dijera, sin expresar las causas, que sus antepasados hallaron el arte de hacer dioses, incumbencia nuestra sería, por poco que nos iluminara la piedad, advertir y ver que jamás hubieran ellos llegado a tal arte, por la que el hombre hace dioses, si no fueran errados de la verdad, si creyeran cosas dignas de Dios y si tornaran su ánimo al culto y a la religión verdadera. Con todo, si nosotros atribuyéramos el origen de este arte al grande error, a la incredulidad y al olvido de la religión divina por parte del hombre errante e infiel, fuera absolutamente tolerable la desvergüenza de los que resisten a la verdad. Pero, como es el mismísimo que admira en el hombre, sobre todos los demás poderes, el poder de hacer dioses, concedido por ese arte, y lamenta que venga el tiempo en que todos estos figmentos de los demonios, instituidos por los hombres, sean derribados por mandato de las leyes, el que confiesa y expresa las causas por las que se llegó a este descubrimiento, diciendo que sus antepasados, por sus grandes errores, por su incredulidad y por no virar el ánimo al culto y a la religión verdadera, hallaron el arte de hacer dioses, ¿qué diremos, o mejor, qué haremos nosotros sino dar al Señor, Dios nuestro, cuantas gracias podamos porque desterró esto con causas contrarias a aquellas con que fue instituido? Lo establecido por la magnitud del error lo allanó el camino de la verdad; lo establecido por la incredulidad lo allanó la fe, y lo establecido por la aversión al culto y a la religión divina lo allanó la conversión al Dios uno, verdadero y santo. Esto lo hará no sólo en Egipto, llorado únicamente en este pasaje por el espíritu de los demonios, sino en toda tierra que cante al Señor el cántico nuevo[386]. Así lo predijeron las Letras verdaderamente sagradas y proféticas, cuando escriben: *Cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra.* El título de este salmo es el siguiente:

[386] Este cántico nuevo es el cántico de la caridad, como se dice en las *Enarraciones a los Salmos.* Allí se canta con profusión y calor este nuevo cántico que entona toda la ciudad celestial, que, peregrina en el tiempo, flecha sus pasos hacia aquella región de la sociedad sempiterna, donde el gozo será completo y colmado.

Cuando se edificaba la casa después de la cautividad. En efecto, la casa del Señor, la Ciudad de Dios, que es la Iglesia, se edifica en toda la tierra después de la cautividad, cuando los demonios tenían cautivos a los hombres con los que, creyendo en el Señor, como con piedras vivas se edificaba la casa. Aunque el hombre hacía dioses, esto no obstaba para ser poseído por ellos el mismo que los hacía, cuando se vertía a su compañía dándoles culto, a la compañía, digo, no de los estólidos ídolos, sino de los astutos demonios. ¿Qué son los ídolos sino lo que dice la Escritura: *Tienen ojos y no ven,* y cuanto dijo sobre las materias talladas, que, aunque lo sean artísticamente, con todo, carecen de vida y de sentido? Los espíritus inmundos, ligados a los simulacros por aquella nefaria arte, habían cautivado las almas de sus adoradores, reduciéndolas miserablemente a su sociedad. Por eso dice el Apóstol: *Sabemos que el ídolo es nada, pero lo que inmolan las gentes lo inmolan a los demonios y no a Dios. No; quiero que os hagáis socios de los demonios.* Después de esta cautividad en que retenían los malignos espíritus a los hombres, se edifica en toda la tierra la casa de Dios. De aquí tomó el título aquel salmo que dice: *Cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra. Cantad al Señor y bendecid su nombre, anunciad bien de día en día su salud. Anunciad a los gentiles su gloria, en todos los pueblos sus maravillas. Porque grande es el Señor y muy digno de alabanza; terrible es sobre todos los dioses. Porque todos los dioses de los gentiles son demonios, mas el Señor hizo los cielos.*

3. En conclusión: el que se afligía de que llegaría el tiempo en que se habría de abolir el culto de los ídolos y la dominación de los demonios sobre aquellos que se lo tributaban, bajo la inspiración de un espíritu malo quería que este cautiverio durara siempre. Una vez pasado ese cautiverio, según el salmo, se ha de edificar la casa en toda la tierra. Hermes lo prenunciaba con dolor, y el profeta lo hacía con gozo. Y porque es el Espíritu vencedor el que cantaba esto por medio de los santos profetas, el mismo Hermes se vio en la precisión de confesar por modos maravillosos que aquello que no quería y se dolía de que fuera suprimido, fue establecido no por los prudentes, fieles y religiosos, sino por los ignorantes, los incrédulos y los aversos al culto de la verdadera religión. A éstos, aunque les dé el nombre de dioses, como dice que son obra de tales hombres cuales no debemos ser, quiera o no, confiesa que no deben rendirles culto aquellos que no son tales cuales fueron los que los hicieron, o sea, prudentes, fieles y religiosos. Demuestra, a su vez, que los mismos hombres que los hicieron se acarrearon el tener por dioses a los que no lo eran. Es, pues, verdad aquel dicho del profeta: *Si el hombre hiciere dioses, ellos no serán dioses.* A tales dioses y a dioses de tales y hechos por tales obreros, así llamados por

Hermes, es decir, con el nombre de demonios, ligados por no sé qué arte a los simulacros con los vínculos de sus apetitos, no les dio las atribuciones que el platónico Apuleyo. (De ello ya hemos dicho bastante y hemos probado lo absurdo e incongruente que era)[387]. Este les concedió el ser intérpretes e intercesores entre los dioses, que hizo Dios, y los hombres, hechuras también de Dios, con el oficio de llevar de aquí las peticiones y traer de allí los dones. Es estupidez suma creer que los dioses que crearon los hombres tienen más poder ante los dioses que hizo Dios que los hombres, que tienen también a Dios por autor. En efecto, el demonio, ligado por el hombre a una estatua con un arte impía, se hizo dios, pero para este hombre solamente, no para todos los hombres. ¿Qué dios es este que no hace el hombre, si no el que yerra, el incrédulo y el apartado del Dios verdadero? Por tanto, si los demonios, a los que se rinde culto en los templos, ligados por no sé qué artes a las imágenes, esto es, a los simulacros visibles, no son medianeros o intérpretes entre los dioses y los hombres, sea a causa de sus pésimas y torpísimas costumbres, sea porque los hombres que yerran, incrédulos y alejados del culto y de la religión divina, son superiores a los que hicieron por ese arte, resta que cuanto pueden lo puedan como demonios, ora sean más nocivos simulando hacer bien, porque así engañan mejor; ora hagan mal abiertamente. Con todo, cualquiera de estas cosas no la pueden sino como y cuando o en cuanto se lo permite la honda y secreta providencia de Dios[388]. No tienen gran poder sobre los hombres, como medianeros entre los dioses y los hombres por su amistad con los dioses. No pueden en absoluto ser amigos de los dioses buenos, que nosotros llamamos santos ángeles y criaturas racionales de la santa morada del cielo, sedes, dominaciones, principados, potestades. De éstos están tan alejados por la afección del ánimo como lo están los vicios de las virtudes y la malicia de la bondad.

---

387 De ello ha hablado en los capítulos precedentes.

388 Los demonios, como todas las criaturas, están sujetos a la providencia de Dios, de la cual no se excluye ni la más mínima cosita del mundo. Ellos pueden lo que El les permite, y les permite lo que cree conveniente para algún fin particular de sus fieles.

CAPÍTULO XXV

Cosas comunes a los santos ángeles y a los hombres

En consecuencia, de ningún modo se debe aspirar a la benevolencia y a la beneficencia de los dioses, o por mejor decir, de los ángeles buenos, por mediación de los demonios. Esto debe buscarse imitando su buena voluntad, con la que estamos con ellos, y con ellos vivimos, y rendimos culto con ellos al Dios a que ellos se lo tributan, aunque no los podamos ver con los ojos de la carne. Así, pues, no es la distancia del lugar lo que nos separa de ellos, sino el merecimiento de la vida, fundado en la desemejanza de la voluntad y en la mísera fragilidad de nuestra naturaleza. Si no estamos unidos a ellos, no es por habitar en la tierra en nuestra condición carnal, sino por gustar de la inmundicia terrena del corazón. En recobrando la salud, de forma que seamos como ellos son, al instante con la fe nos acercamos a ellos, si creemos también, con su favor, que nos hace felices Aquel que los hizo también a ellos.

CAPÍTULO XXVI

La religión de los paganos se redujo a adorar a hombres muertos

1. Es de notar que este egipcio, cuando se lamenta de que ha de venir tiempo en que aquel culto será abolido en Egipto, culto que confiesa instituido por los que yerran mucho, por los incrédulos y por los apartados del culto de la religión divina, dice entre otras cosas: «Entonces esta tierra, morada santísima de delubros y de templos, será cubierta de sepulcros y de muertos». Como si los hombres no hubieran de morir, de no sucumbir aquel culto, o como si se pudiera dar a los muertos otro lugar que la tierra. Es verdad que cuanto más corran los tiempos y los días, tanto mayor número habrá de sepulcros, porque habrá mayor número de muertos. Pero parece que su lamento se dirige a que las memorias de nuestros mártires habían de suceder a sus templos y delubros. Esto quiere decir que los que leen esto, con ánimo adverso a nosotros y perverso, juzgarán que los paganos rindieron culto a los dioses en los templos y nosotros se lo tributamos a los muertos en los sepulcros. Tanta es la ceguedad de los hombres impíos, que tropiezan, por así decirlo, contra las montañas. No quieren ver las cosas que les hieren sus ojos y no advierten que en todos los escritos paga-

nos no se encuentran o apenas se hallan dioses que no hayan sido hombres y, una vez muertos, les hayan tributado honores divinos. Omito lo que dice Varrón, que ellos tienen por dioses Manes[389] a todos los muertos. Lo prueba por los misterios que se exhiben a casi todos los difuntos, entre los que enumera los juegos fúnebres, como si fuera éste el máximo signo de la divinidad, ya que no suelen celebrarse los juegos más que a los dioses.

2. El propio Hermes, de que ahora tratamos, en el mismo libro donde, como prenuncio del futuro, llora, dice: «Entonces esta tierra, morada santísima de delubros y de templos, será cubierta de sepulcros y de muertos». Atestigua con estas palabras que los dioses de Egipto son hombres muertos. Después de haber dicho que sus antepasados, cegados por grandes errores acerca de la naturaleza de los dioses, incrédulos y no atendiendo para nada al culto y a la religión divina, encontraron el arte de hacer dioses, añade: «A esta invención añadieron una virtud misteriosa, tomada de la naturaleza de los dioses, y la mezclaron con ella. Viéndose impotentes para hacer almas, evocaron las almas de los demonios o de los ángeles y las ligaron a las imágenes sagradas y a los divinos misterios, dando con ellas a sus ídolos el poder obrar bien y mal». A renglón seguido agrega, como para probar esto con ejemplos, y dice: «Tu abuelo, ¡oh Asclepio!, el primer inventor de la medicina, al que se consagró un templo en el monte de Libia, cerca del litoral de los Cocodrilos, donde yace su hombre mundano, o sea su cuerpo, porque lo restante, o mejor, todo él, si consiste el hombre en el sentido de la vida, mejorado tornó al cielo, presta ahora sus auxilios a los enfermos por la presencia de la divinidad, cosa que antes solía prestar por el arte de la medicina». He aquí que dijo que se tributa culto como a dios a un hombre muerto en el lugar donde tenía su sepulcro. Al afirmar el retorno de Esculapio al cielo, se engaña y engaña a los demás. Luego agrega: «Hermes, de cuyo abuelo llevo yo el nombre, ¿no ha fijado su morada en una patria que tiene su nombre, donde alienta y conserva a todos los mortales procedentes de cualquier parte?» Este Hermes mayor, o sea, Mercurio, del que dice que fue su abuelo, tiene su residencia en Hermópolis, es decir, en la ciudad de su nombre. Cala que, por confesión propia, dos dioses fueron hombres, Esculapio y Mercurio. Sobre Esculapio están acordes griegos y latinos. Muchos piensan que Mercurio no fue mortal, y, sin embargo, éste atestigua que fue su abuelo. Pero éste es distinto del otro, aunque tengan un mismo nombre. Que sean dos dioses o uno, a mí poco me importa. Me basta que éste, como Esculapio, fue hecho, siendo

[389] Dioses manes son las almas de los muertos. Dícese también de la de un solo individuo.

hombre, dios, según el testimonio de tan grave varón entre los suyos, de Trismegisto, su nieto.

3. Aun añade y dice: «Sabemos cuántos bienes hace Isis[390], esposa de Osiris, cuando está propicia, y cuántos males cuando está enojada». Luego, para mostrar que todos los dioses de fabricación humana son de este género, toma pie de aquí, y hace ver que opina que los demonios han resultado de las almas de los hombres muertos, y que por el arte que hallaron los hombres que yerran mucho, incrédulos e irreligiosos, fueron ligados a los simulacros, porque éstos, que hacían tales dioses, fueron incapaces de hacer almas. Después de haber dicho de Isis lo referido, que sabemos a cuántos ha dañado su enojo, dice a renglón seguido: «Airarse es fácil para los dioses mundanos y terrenos, como que están hechos y compuestos por los hombres de una y otra naturaleza». Escribe de una y otra naturaleza, esto es, de alma y de cuerpo, de suerte que por el alma es demonio, y por el cuerpo, simulacro. He aquí el porqué de que escriba que «los egipcios llaman a estos animales santos y de que cada ciudad tribute culto a las almas de aquellos que se las consagraron en vida, de forma que se gobernaron por sus leyes y se llamaron con sus nombres». ¿Dónde aparece aquella especie de queja lastimosa de que vendría tiempo en que la tierra de Egipto, morada santísima de delubros y de templos, estaría cubierta de sepulcros y de muertos? En efecto, el espíritu falaz, bajo cuya inspiración hablaba Hermes, se vio obligado a confesar que aquella tierra fue cubierta entonces de sepulcros y de muertos, a los que se tributaba culto en lugar de a los dioses. Pero hablaba por su boca el dolor de los demonios, que se entristecían de la inminencia de sus penas venideras en las memorias de los santos mártires. En muchos de estos lugares son atormentados, y confiesan y son arrojados de los cuerpos de los posesos.

[390] Isis es una diosa de los egipcios e hija de Inaco. Antes de que recibiera culto como diosa en Egipto, se llamó Io. La fábula cuenta que Io, hija de Inaco, rey de los Argivos, fue amada por Júpiter por su rara y extraordinaria belleza. Júpiter, movido por los celos de Juno y para salvar a Io de las iras de aquélla, la convirtió en vaca. Juno le puso a Arhos por guardián, pero Júpiter hizo que Mercurio lo adormeciera y le diera muerte, con lo cual, irritada la madre de los dioses, envió a Io un tábano, cuyas picaduras le obligaron a recorrer errante toda la tierra, hasta que paró en Egipto. Aquí dio a luz a Epafo, después que, compadecido Júpiter de sus desdichas, la restituyó a su primitivo ser. Los naturales del país le dieron culto con el nombre de Isis.

CAPÍTULO XXVII

Cómo honran los cristianos a sus mártires

1. Y, sin embargo, no constituimos a nuestros mártires ni templos ni sacerdotes, ni solemnidades ni sacrificios, porque no ellos, sino su Dios es el Dios nuestro. Honramos, es verdad, sus memorias como de hombres santos de Dios que lucharon por la verdad hasta la muerte, para que brillara la religión verdadera, convencidas las falsas y fingidas, cosa que, si algunos la sentían antes, la reprimían con temor. ¿Quién de los fieles ha oído alguna vez al sacerdote que está en el altar, construido sobre el cuerpo santo de un mártir para honra y culto de Dios, decir en sus oraciones: Te ofrezco sacrificio, Pedro, Pablo o Cipriano? Sólo a Dios se ofrece sacrificio en sus capillas, a Dios, que los hizo hombres y mártires y los asoció al honor celestial de sus santos ángeles. Esto con el fin de dar gracias al Dios verdadero por sus victorias en aquella festividad y exhortarnos a la imitación de sus coronas y de sus palmas, invocando el auxilio de Aquél por la renovación de las memorias de éstos[391]. Cualesquiera sean los honores rendidos por los piadosos en los lugares de los mártires, son ornatos de las memorias, no solemnidades o sacrificios a los muertos como a dioses[392]. Cuantos llevan allí sus comidas, costumbre que los mejores cristianos no practican, y en muchas regiones no hay tal costumbre; cuantos lo hacen, en colocándolas allí, oran y luego las retiran, o para comerlas o para repartirlas a los pobres. Y quieren que se las bendigan por los méritos de los mártires en nombre del Señor de los mártires[393]. Que éstos no son sacrificios a

---

[391] Desde los primitivos tiempos de la Iglesia, veneró ésta mártires y santos, pero nunca les ofreció sacrificios. El sacrificio única y exclusivamente se ofrece a Dios. Cuando se dice ofrecer sacrificio a un santo, quiere que se entienda que se ofrece a Dios por intercesión de tal o cual siervo de Dios. En este sentido se dice ofrecer sacrificio a los siervos de Dios. El reto de Agustín es enérgico: que me citen un solo caso siquiera.

[392] Esta práctica, extendida en los primeros siglos de la Iglesia, fue poco a poco abolida, porque se convertía en libertinaje y deshonestidad. Y lo que comenzó siendo un honor a los mártires, terminaba siendo un culto al placer. Véase el relato que hace en las *Confesiones* (VI 2,80), donde alaba la obediencia de su madre Ménica a las prescripciones del obispo. Cf. también *Contra Faust.* (XX 21).

[393] Este mismo pensamiento se explícita en los dos lugares citados en la nota anterior. Se bendicen las viandas en nombre de Dios, pero por los méritos de los mártires, no en nombre de los mismos mártires, como si fueran dioses.

los mártires, conócelo el que conoce el único sacrificio de los cristianos, que allí se ofrece también.

2. Así, pues, nosotros no rendimos culto a nuestros mártires, ni con honores divinos ni con crímenes humanos, como lo rinden ellos a sus dioses. Ni les ofrecemos sacrificios, ni sus oprobios los convertimos en cosas sagradas suyas. Sobre Isis, esposa de Osiris, diosa egipcia, y sobre sus padres, de los que escriben que fueron todos reyes, ¿qué diré? Un día al ofrecer ella un sacrificio a sus padres, encontró cebada y mostró las espigas al rey, su marido, y a su consejero, Mercurio. Por eso la quieren identificar con Ceres. Los que quieran y puedan leer cuántos y cuáles sean los males escritos, no por los poetas, sino por los escritores místicos, léanlo en Alejandro Magno a su madre Olimpiada[394]; y los que lo hayan leído, tráiganlo a la recordación. Vean a qué hombres muertos o por qué hazañas de ellos les instituyeron sacrificios como a dioses. Y no presuman en manera alguna comparar a éstos, aunque los tengan por dioses, con nuestros santos mártires, a los que no tenemos por tales. Por eso no constituimos sacerdotes ni ofrecemos sacrificios a nuestros santos mártires, porque es incongruente, indebido e ilícito y solamente se debe al Dios uno. El fin de esto es no holgamos ni en sus crímenes ni en los torpísimos juegos donde éstos o celebran los flagicios de sus dioses, si los cometieron cuando eran hombres, o los fingidos deleites de los nocivos demonios, si no fueron hombres. De este género de demonios no tuviera dios Sócrates si tuviera Dios, sino que quizá a ese hombre ajeno e inocente del arte de hacer dioses le dieron un tal dios los que quisieron sobresalir en ese arte. ¿A qué más? Que no cumple rendir culto a estos espíritus por la vida feliz que ha de seguir a la muerte, nadie por lo menos medianamente cuerdo lo pone en duda. Dirán tal vez que los dioses son todos buenos, pero que los demonios, unos son buenos y otros malos, y pensarán que a aquellos por los que llegamos a la vida eternamente feliz se les debe culto, y que éstos según ellos son buenos. Este punto lo dilucidaremos en el libro siguiente.

---

[394] De esta misma carta hace mención en el capítulo 5 de este libro y en el libro XII, capítulo 10, número 2.

LIBRO IX

Después de establecer en el libro precedente la obligación de rechazar el culto de los demonios, basado, en que ellos mismos se manifiestan de mil modos como espíritus malos, sale al paso en éste a aquellos que admiten la distinción de demonios buenos y malos. Agustín, luego de rebatir la diferencia, prueba que el oficio de mediador de los hombres para la consecución de la felicidad no puede competer a ningún demonio, sino a solo Cristo.

CAPÍTULO I

A qué punto ha llegado el discurso y qué resta por tratar aún sobre esta cuestión

Algunos han adelantado que hay dioses buenos y malos; pero otros, con una idea más cabal sobre los mismos, les prodigaron tantos honores y tantos elogios, que no se atrevieron a creer que hubiera alguno malo. Los que dijeron que unos dioses son buenos y otros malos, dieron el nombre de dioses también a los demonios, aunque, y esto más: raras veces, llamaron también demonios a los dioses. Así, afirman que Homero llamó demonio a Júpiter, que quieren sea el rey y príncipe de los demás[395]. Los que recono-

[395] Antiguamente se tomaban indistintamente el nombre de *dioses* y de *demonios*. Así parece pensar Plutarco siguiendo la mentalidad de Homero, de quien son las pa-

cen que todos los dioses son buenos y que son mucho más excelentes que los hombres tenidos merecidamente por buenos, se basan en los hechos innegables de los demonios. Piensan que acciones semejantes en manera alguna pueden realizarlas los dioses, porque, según ellos, todos son buenos, y por ello se ven forzados a hacer distinción entre los dioses y los demonios. De este modo, cualquiera cosa que con razón les desplace en sus obras o en sus afectos desordenados, manifestaciones claras de la fuerza de los espíritus ocultos, creen que es obra de los demonios, no de los dioses. Pero opinan que, puesto que ningún dios comunica con los hombres, es necesario que los demonios sean medianeros entre los hombres y los dioses, encargados de llevar nuestros deseos y traerlos despachados. Tal es la opinión de los platónicos, los más excelentes y destacados filósofos, con quienes, por ser más ilustres, me plugo dilucidar la cuestión siguiente: si el culto de muchos dioses sirve para conseguir la vida feliz que ha de seguir a la muerte. Este ha sido el motivo que me condujo a examinar en el libro anterior cómo los demonios, que gozan de tales cosas, que las huyen y condenan los hombres buenos y prudentes, a saber, de las ficciones sacrílegas, flagiciosas y criminosas de los poetas, no sobre un hombre cualquiera, sino sobre los dioses, y de la violencia perversa y punible de las artes mágicas, pueden, como más cercanos y amigos, conciliar a los hombres con los dioses buenos. Esto se demostró que es absolutamente imposible.

CAPÍTULO II

Si entre los demonios, a quienes son superiores los dioses, hay algunos buenos, bajo cuya protección pueda el alma humana llegar a la verdadera felicidad

Este libro, como prometí al final del precedente, debe resolver la disputación sobre la diferencia (si quieren que exista), no de los dioses entre sí, que todos son buenos, según ellos, ni entre los dioses y los demonios, de los cuales a aquéllos los separan grandemente de los hombres y a éstos los colocan entre los dioses y los hombres, sino sobre la distinción entre los demonios. Este será el tema de la presente cuestión. Entre muchos de ellos es corriente llamar buenos a unos demonios, y a otros, malos.

---

labras que Agustín cita en este lugar. Es corriente en la antigüedad esta acepción de la palabra *demonio.*

Esta sentencia, sea de los platónicos, sea de cualesquiera otros filósofos, no cumple pasarla por alto, no sea que se imagine alguno que debe seguir a los demonios buenos y, mientras desea y procura por medio de ellos, como por medianeros, granjearse la amistad de los dioses, a los que cree todos buenos, para poder adherirse a ellos después de la muerte, enredado y embaucado por los ardides de los malignos espíritus, se desvíe lejos del Dios verdadero, con quien sólo, por quien sólo y en quien sólo es feliz el alma humana, esto es, la racional e intelectual.

CAPÍTULO III

Atribuciones que da Apuleyo a los demonios, a los que, sin substraerles la razón, no les asigna nada de virtud

¿Qué diferencia existe entre los demonios buenos y los malos? Se luce el platónico Apuleyo en una disertación general sobre ellos, y, prodigándose tanto en hablar de sus cuerpos aéreos, silenció las virtudes anímicas de las que estarían dotados de ser buenos. Silenció la causa de su felicidad, pero no pudo silenciar la prueba de su miseria. Confiesa que su mente, por la que son racionales, no solamente no está imbuida ni armada de virtud contra las pasiones irracionales del espíritu, sino que, como es usanza de las mentes necias, sufre también la agitación de las procelosas perturbaciones. Estas son sus palabras: «De esta especie de demonios suelen los poetas, no sin sus visos de verdad, fingir dioses odiadores de algunos hombres y amadores de otros. A unos les prosperan y elevan; a otros, al contrario, les contrarían y afligen. Así se compadecen y se indignan, se angustian y se alegran; padecen todo el riesgo del espíritu humano con semejante movimiento de corazón y tormenta de mente, y fluctúan por las olas de todos los pensamientos. Todas estas turbaciones y borrascas son muy ajenas a la tranquilidad de los dioses celestes». ¿Ocurre alguna duda en estas palabras de que dijo que, no algunas partes inferiores de los espíritus, sino las mentes de los demonios, que los constituyen en animales racionales, se turban, como proceloso mar, por las borrascas de las pasiones? Según eso, no deben compararse a los hombres sabios, que, cuando se ven presa, según la condición de esta vida, de las perturbaciones de los espíritus, tara inevitable de la flaqueza humana, las resisten con imperturbabilidad de mente, no cediéndoles para aprobar o cometer algo que les saque del camino de la sabiduría y de la ley de la justicia. Pero ellos, asemejados

(por no decir peores, precisamente porque son más antiguos y con pena justa insanables) a los mortales, necios e injustos, no en los cuerpos, sino en las costumbres, se ven agitados por la borrasca de la mente, según su expresión. Y no tienen en parte alguna de su ánimo consistencia en la verdad y en la virtud, con que se contrasta a las afecciones turbulentas y desarregladas.

Capítulo IV

Perturbaciones que ocurren al ánimo. Sentir de los peripatéticos y de los estoicos

1. Dos son las sentencias de los filósofos sobre esos movimientos del ánimo, que los griegos llaman πάθη, y algunos latinos, como Cicerón, perturbaciones, y otros, afecciones o afectos, y otros, más tildes a la palabra griega, pasiones. Estas perturbaciones, o afecciones, o pasiones, algunos filósofos dicen que tienen cabida también en el sabio, pero moderadas y sujetas a la razón, de forma que el señorío de la mente les impone en cierto modo leyes, con que las reduce a la moderación necesaria. Son de este parecer los platónicos o los aristotélicos, ya que Aristóteles, fundador de la escuela peripatética, fue discípulo de Platón. A otros, como a los estoicos, no les agradó el sentir que el sabio fuera sujeto de pasiones semejantes. Cicerón, en sus libros *De los fines de los bienes y de los males*, prueba que la lucha entre estoicos y platónicos o peripatéticos es más de palabra que de realidades. La razón es que los estoicos no les quieren llamar bienes, sino cómodos corporales y externos precisamente, porque desean que en el hombre no haya otro bien que la virtud, como arte del bien vivir, que no se halla sino en el ánimo. A éstos los platónicos los llaman sencillamente, según el modo común de hablar, bienes; pero, en comparación de la virtud, por la que se vive rectamente, son bienes insignificantes y disminuidos. De donde se sigue que, cualquiera sea el nombre que les den, bienes o cómodos, los miden por el mismo rasero, y en este punto, los estoicos no se deleitan más que en la novedad del lenguaje. Tengo para mí que en esta cuestión, así formulada: ¿Es el sabio sujeto de las pasiones del ánimo o es más bien ajeno a ellas?, se discute más con palabras que con realidades. Porque pienso que los estoicos no sienten nada diverso de los platónicos o de los peripatéticos en lo que atañe a la virtud de las cosas, no al sonido de las palabras.

2. Omitiendo otras pruebas para esto, me limitaré a decir algo que sea evidente a todas luces. En los libros intitulados *Noches áticas,* escribe A. Gelio[396], varón de brillantísimo estilo; y de vasta y profunda erudición, que en cierta ocasión navegó él con un noble filósofo estoico. Éste filósofo, según lo cuenta larga y difusamente A. Gelio, y yo lo referiré brevemente, viendo su nave azotada por un horrible temporal y una mar peligrosísima, en fuerza del miedo perdió el color. Esto lo notaron los viajantes, y, aunque tenían la muerte al ojo, fijaron con suma curiosidad su atención en él, por ver si el filósofo se turbaba en su ánimo. Después, pasada la borrasca, tan pronto como la seguridad dio lugar a la conversación y a la charla, uno de los tripulantes, rico asiático dado al lujo, incita al filósofo, se mofa de él, echándole en cara que había temido y perdido el color, cuando él permaneció imperturbable en el riesgo corrido. El filósofo le espetó la respuesta que el socrático Aristipo[397] en ocasión similar había dado. Y contestó que no había razón para mostrarse solícito por el alma de un injustísimo hipócrita, pero que se debía temer por el alma de Áristipo. Con esta respuesta tapó la boca al rico. A, Gelio inquirió luego del filósofo, no con intención de dejarle corrido, sino con la de saber, cuál era la causa de su temor. El filósofo, para dar satisfacción a hombre tan encendido por la pasión de saber, sacó de su alforja un libro del estoico Epicteto[398]. En él se contenían las enseñanzas según las doctrinas de Zenón y de Crisipo[399], que sabemos fueron los príncipes de los estoicos. En este libro se leía, según A. Gelio, que a los estoicos plugo que a las visiones del alma, que llaman fantasías[400], no dependen de nosotros, ni en su acaecer ni en el cuándo acaece-

[396] Aulo Gelio, varón de brillantísimo estilo y de vasta y profunda erudición, así le califica Agustín, tan versado en esta rama del saber. Con todo, Vives se opone a la crítica del Hiponense. Gelio vivió bajo el imperio de Adriano, durante el cual escribió sus *Noches áticas.*

[397] Esta respuesta la refiere Diógenes Laercio en su vida. Agustín la narra también en *Quaestiones in Heptateucum* I q.30.

[398] Epicteto es uno de los estoicos más famosos. Su nombre suena en la historia de la filosofía por su imperturbabilidad y su inquebrantable valor para permanecer completamente ajeno a los aconteceres externos.

[399] Crisipo fue hijo de Apolonio. Oyó, según unos, a Oleantes, y según otros, a Zenón, y se dedicó a la filosofía. No fue, dice Laercio en su vida, un filósofo vidgar, sino ingenioso y agudo. Son bien conocidos los argumentos jocosos con que se reía de la gente.

[400] San Agustín da la definición de estas fantasías que llaman los estoicos. *Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, phantasiai graece vocantur (De mus.* VI 11,32). Y se distinguen, según él,

rán al ánimo. Además, que cuando proceden de objetos terribles y temerosos, es imposible que no turben también el ánimo del sabio, de forma que o se encoja con un poco de miedo o se anuble de tristeza, como previniendo estas pasiones a la función de la mente y de la razón. No por eso causan en la mente la opinión del mal, ni las aprueban ni consienten en ellas. El aprobar y el consentir quieren que dependa de su voluntad, y consideran que el ánimo del sabio y el del ignorante difieren entre sí. El ánimo del ignorante cede a estas pasiones y acomoda a ellas el asentimiento de su mente; en cambio, el ánimo del sabio, aunque las padezca por necesidad, retiene verdadero y firme su sentir, con mente inconcusa sobre lo que razonablemente debe apetecer o huir. Esta es la diferencia. Según mis posibilidades, he expuesto, no con más elegancia que A. Gelio, pero sí con más brevedad, y creo también que, con más claridad, lo que cuenta que se leía en el libro de Epicteto, que se acomoda al decir y sentir de las enseñanzas estoicas.

3. Si ello es así, o no existe o es mínima la diferencia entre la opinión de los estoicos y la de los demás filósofos sobre las pasiones y las perturbaciones del ánimo. Unos y otros eximen la mente y la razón del sabio de la dominación de las pasiones. Y quizá dicen los estoicos que el sabio no es sujeto de ellas cabalmente porque no anublan con error alguno la sabiduría, por la que es efectivamente sabio, o no la mancillan. Sobrevienen al ánimo del sabio, salva siempre la serenidad de la sabiduría, por mor de la que ellos llaman cómodos o incómodos, aunque no quieren llamarles males o bienes. Si en realidad aquel filósofo estimara en nada aquellas cosas que sentía iba a perder en el naufragio, como es la vida y la salud del cuerno, no temiera tanto aquel peligro, que lo declaró palideciendo. Con todo, podía sufrir la moción y tener su mente fija en el pensamiento de que la vida y la salud del cuerpo, cuya pérdida amenazaba la reciedumbre de la tempestad, no eran bienes susceptibles de hacer buenos a los que los poseyeran, como lo hace la justicia. El decir que no deben llamarse bienes, sino cómodos, cumple achacarlo a contienda de palabras y no a examen de realidades. ¿Qué importa si es más exacto llamarles bienes o cómodos? Basta que el temor de verse privados de ellos intimide y haga palidecer no menos al estoico que al peripatético, si no llamándolos igual, sí apreciándolos de igual modo. Uno y otro, si con riesgo de estos bienes o cómodos se vieran forzados a emprender algún flagicio o bellaquería, de forma que no los pudieran conservar de otro modo, aseguran que prefieren perder es-

---

de los fantasmas. Cf. *De ver. relig.* 10,18; *De Trin.* IX 11,16; *De Gen. ad litt.* XII 20,42; *Quaest. in Hept.* IV q.28; *Epist.* 7,2,4.

to, que conserva la naturaleza del cuerpo salva e incólume, a cometer aquello, que viola la justicia. De esta suerte, la mente, sede de este parecer, no permite que ninguna perturbación, aunque se haga sentir en las partes inferiores, prevalezca contra su razón. Al contrario, las señorea y, no consintiendo en ellas, sino resistiéndolas, hace que reine la virtud. Tal como éste pinta Virgilio a Eneas, cuando dice:

Su espíritu tiene la firmeza de los hombres añosos, y en torno de él caen vanamente las lágrimas.

CAPÍTULO V

Las pasiones, que afectan a los ánimos cristianos, no conducen al vicio, sino ejercitan la virtud

No hay necesidad de presentar con profusión y esmero la enseñanza de la divina Escritura, hontanar de la religión cristiana[401], sobre estas pasiones. Somete a Dios la mente para que la rija y ayude, y a la mente las pasiones para que las modere y refrene, de forma que se conviertan a los usos de la justicia. Además, en nuestra escuela no se atiende a si el ánimo piadoso se aíra, sino al porqué de la ira; no a si se entristece, sino al origen de la tristeza; no a si teme, sino al objeto del temor. Airarse contra el que peca para que se corrija, entristecerse en pro del afligido para que se vea libre y temer del que está en peligro para que no perezca, ¿quién, considerándolo bien, lo reprenderá?

También es costumbre de los estoicos culpar la misericordia[402]. Pero ¡con cuánta más razón se turbara aquel estoico por la misericordia de librar al hombre que por temor del naufragio! Mucho mejor y más humanamente y de modo más acomodado a los sentidos piadosos habló Cicerón en alabanza de César, donde dice: «Entre todas tus virtudes, ninguna hay más admirable y más grata que tu misericordia». ¿Qué es la misericordia sino una cierta compasión de la miseria ajena nacida en nuestro corazón, por la que, si podemos, nos vemos forzados a socorrerle? Este movimiento sirve

401 La divina Escritura es la fuente de la ciencia cristiana; en ella se encierra toda nuestra religión. La Iglesia no crea dogmas, los define, declara que están contenidos en las Escrituras. De ellas ha bebido toda la Iglesia docente, y de ellas, por medio de los pastores, se abreva la Iglesia discente.

402 Esta perturbación del ánimo, llamada misericordia, es culpada a los estoicos. Véase libro XIV 8-9.

a la razón cuando se hace la misericordia de tal manera que se conserve la justicia, ora cuando se da al necesitado, ora cuando se perdona al penitente[403]. Cicerón, gran charlista, no vaciló un punto en llamar a ésta virtud, y a la misma los estoicos no se avergüenzan de enumerarla entre los vicios. Sin embargo, según las enseñanzas del libro del tan eminente estoico Epicteto, en conformidad con la doctrina de Zenón y de Crisipo, que fueron las principales cabezas de esta escuela, se admiten estas pasiones en el ánimo del sabio, al que quieren, por otra parte, libre de todos los vicios. De donde se sigue que éstas, para ellos, no son vicios cuando sobrevienen al sabio de forma que no pueden nada contra la virtud de la mente y contra la razón. Así es uno y mismo el sentir de los peripatéticos o de los platónicos y el de los estoicos. Mas, como dice Tulio, ya es cosa vieja el debatir los griegos sobre nombres, más ávidos de contienda que de la verdad. Puede aún con razón preguntarse si pertenece a la flaqueza de la vida presente el padecer afectos de este estilo en cualesquiera buenos empleos. Los santos ángeles castigan sin ira a los que la ley eterna de Dios les dicta que deben castigarse, y socorren a los miserables sin compadecerse de la miseria, y favorecen sin temor a los que aman si están en peligro. Y, con todo, los nombres de estas pasiones se les acomodan, según usanza del lenguaje humano, por una cierta semejanza de obras, no por flaqueza de afecciones, al igual que Dios, según las Escrituras, se aíra, sin turbarse por eso con pasión alguna[404]. Esta palabra significa el efecto de la venganza, no su turbulento afecto.

[403] La justicia es la virtud cristiana por excelencia. Dar a cada uno lo suyo es el primer precepto de la ley natural, y no debe violarse nunca. En todo debe guardarse y mantenerse la justicia. La perfección consiste en eso, en ser justos y equitativos para con Dios, para con el prójimo y para con uno mismo. Por eso, la misericordia, cuando se hace conforme a las leyes de la justicia, no es movimiento contra la razón, sino una virtud recomendable.

[404] En todos los libros de exegesis bíblica hace Agustín estas salvedades. Véase como lugar más detallado *Contra adv. Leg. et proph.* I 40 et *passim.*

CAPÍTULO VI

De qué pasiones son objeto los demonios, según confesión de Apuleyo, que afirma que su ayuda favorece a los hombres ante los dioses

Dejando al presente la cuestión de los santos ángeles, veamos cómo dicen los platónicos que los demonios, constituidos medianeros entre los dioses y los hombres, se ven asaltados por estas borrascas pasionales. Si padecieran semejantes movimientos con la mente libre de ellos y señora de los mismos, no dijera Apuleyo que corren su tormenta por semejante movimiento del corazón y tempestad de mente, por todas las olas de pensamientos. Su mente, es decir, la parte superior del ánimo, por la que son racionales y en la que está la virtud y la sabiduría, si tuviere alguna de éstas, señoreara las pasiones turbulentas de las partes inferiores. Mas ella, confiesa el mismo platónico, fluctúa por la tormenta de las perturbaciones. Luego la mente de los demonios está sujeta a las pasiones de la libido, de los temores, de las iras y además al estilo. ¿Qué parte les queda libre y señora de la sabiduría, por la que agraden a los dioses y sean útiles a los hombres para la formación de buenas costumbres? Se cuestiona esto, porque su mente, sujeta y oprimida por los vicios de las pasiones, todo lo que naturalmente tiene de razón, tanto más eficazmente lo aviva para engañar y embaucar cuanto más la posee la cupididad de engañar.

CAPÍTULO VII

Los platónicos creen que los dioses han sido infamados por las ficciones de los poetas, haciéndoles librar combates de afanes contrarios, siendo éstos obras de los demonios, no de los dioses

Dirá alguno que los dioses que fingen los poetas, no sin sus visos de verdad, odiadores y amadores de algunos hombres, no son del número de los demonios, sino del de los malos, y que de éstos dijo Apuleyo que corrían la tormenta de la mente por todas las ondas de pensamientos. ¿Cómo podremos admitir esto, cuando, al decirlo, describía la mediedad entre los dioses y los hombres, no de algunos demonios, esto es, de los malos, sino de todos, por sus cuerpos aéreos?

Dirá que esto lo fingen los poetas, porque hacen a los dioses del número de estos demonios y les imponen los nombres de los dioses, y a los hombres que quieren les reparten de éstos amigos y enemigos con la impune licencia de sus fingidos versos. Por otra parte, confiesan que los dioses distan mucho de estas costumbres de los demonios, tanto por su lugar celeste como por la opulencia de su felicidad. A esto se reduce la ficción de los poetas, a llamar dioses a los que no lo son y a hacerlos debatir entre sí con nombre de dioses por los hombres que, según el afán de su partido, aman u odian. Dice, además, que esta ficción no va descarriada de la verdad, porque, llamando dioses a los que no lo son, los pinta tan demonios como son. Finalmente, afirma que de esta laya fue aquella Minerva de Homero, «que, en medio de las discordias de los griegos, acudió para cohibir a Aquiles». Luego, que aquélla fuera Minerva, quiere que sea una ficción poética, y lo quiere precisamente porque cree diosa a Minerva, y la coloca en una sublime morada eterna, lejos de la conversación de los mortales, entre los dioses, que tiene a todos por buenos y felices. Pero existía un demonio que favorecía a los griegos y era contrario a los troyanos, y otro ayudador de los troyanos contra los griegos, al que llama el mismo poeta Venus o Marte, dioses que no obraban tales cosas, y que éste coloca en las moradas celestiales. Que estos demonios lucharan entre sí en pro de los que amaban y en contra de los que odiaban, según propia confesión, lo dijeron los poetas, no sin sus visos de verdad. Dijeron esto de los que él atestigua que corrieron su tormenta con movimiento de corazón semejante a los hombres y con borrasca de mente por todas las olas de pensamientos. Y lo corren así a fin de poder ejercer sus amores y odios en pro de unos y contra otros, no por la justicia, sino, como asemejándose al pueblo en los cazadores y aurigas, según los afanes de sus partidos[405]. Parece que la preocupación del filósofo platónico fue que, al cantar esto los poetas, se creyera obra de los demonios mediadores, no de los dioses, cuyos nombres les dieron los poetas en sus ficciones.

[405] Sobre esta semejanza pueden leerse las páginas del *De vera religione* y sobre todo *En. in Ps.* 39,8-9; 53,10.

CAPÍTULO VIII

Definición de Apuleyo de los dioses celestes, de los demonios aéreos y de los hombres terrenos

¿Qué? ¿Es poco lo que hay que considerar en aquella su definición de los demonios (donde, sin duda determinadamente, los comprendió a todos), en la que dice que son en género animales, en ánimo pasivos, en mente racionales, en cuerpo aéreos y en tiempo eternos? En estas cinco propiedades no dijo nada en absoluto que los demonios parezcan tener dé común con los hombres buenos y no lo tengan también con los malos. En una descripción bastante prolija, qué abarca también a los hombres, hablando en su lugar de ellos como dé ínfimos y terrenos, después de haber hablado de los dioses celestes, con el fin de hablar en tercer lugar de los demonios medianeros, una vez encarecidas las dos partes extremas, la suma y la ínfima, dice: «Así, pues, los hombres, que gozan de razón y poseen el uso de la palabra, con ánimos inmortales, con miembros moribundos, con leves e inquietas mentes, con cuerpos groseros y corruptibles, con costumbres desemejantes y semejantes errores, de una audacia obstinada y de una esperanza pertinaz, su trabajo es vano y su fortuna caduca, que son cada uno por sí mortales y todos, en general, perpetuos, mudables en las generaciones sucesivas, de duración corta, de tarda sabiduría, de pronta muerte y de quejosa vida, habitan la tierra». En diciendo aquí tantas cosas que pertenecen a muchos hombres, ¿silenció por ventura lo que conocía que era privativo de pocos, al decir de *tarda sabiduría?* Si lo ¡hubiera silenciado, en modo alguno contorneara rectamente, con tan esmerada y diligente descripción, al género humano. Al encarecer la excelencia de los dioses, afirmó que en ellos sobresale la felicidad, meta a que aspiran los hombres por la sabiduría. Por tanto, si quisiera persuadirnos que hay demonios buenos, pusiera también en su descripción algo por lo que se juzgara que tenían común, o con los dioses alguna parte de la felicidad, o con los hombres algo de sabiduría. Pero aquí no hace mención de ningún bien por el que los buenos sean discernidos de los malos, aun cuando anduvo corto en expresar con libertad su maldad, no tanto por no ofenderles a ellos cuanto por no disgustar a los adoradores a quienes se dirigía. Con todo, dio a entender a los prudentes qué deben sentir de ellos, ya que a los dioses, todos los cuales quiso que se creyeran buenos y felices, los eximió _de sus ¡rasiones, como él dice, de todas las borrascas, juntándolos en sola la eternidad de los cuerpos. Inculca manifiestamente que, en ánimo, los demo-

nios son semejantes no a los dioses, sino a los hombres, y esto, no por el bien de la sabiduría, de la que también los hombres pueden ser particioneros. Son semejantes por la participación de las pasiones que señorean a los necios y a los malos, y que son regidas por los buenos y por los sabios, de forma que prefieren no tenerlas a vencerlas. Si quisiera que entendiéramos que los demonios tienen común con los dioses la eternidad, no de los cuerpos, sino de los ánimos, no enajenara, sin duda, a los hombres de la participación de semejante cosa. La razón sería que no hay duda que, como buen platónico, piensa que en los hombres los ánimos son eternos. Por eso, al describir este género de animales, dijo que los hombres tienen ánimos inmortales y miembros moribundos. Y, por tanto, si los hombres no tienen común con los dioses la eternidad justamente porque son mortales de cuerpo, síguese que la tienen los demonios cabalmente porque son inmortales en cuerpo.

CAPÍTULO IX

Si por la intercesión de los demonios puede granjearse la amistad de los dioses celestes

¿De qué calaña son los mediadores entre los hombres y los dioses, por los que granjean los hombres las simpatías de los dioses? Puede colegirse de que tienen de común con los hombres lo peor, que es lo mejor en el animal, o sea el ánimo, y con los dioses lo mejor, que es en el animal lo peor, o sea el cuerpo. El animante, esto es, él animal, consta de alma y de cuerpo. De estos elementos, el alma es ciertamente mejor que el cuerpo, y, aunque sea viciosa y enferma, es mejor que el cuerpo más sano y robusto. Y esto, porque su naturaleza es más excelente y por la mancilla de los vicios no se pospone al cuerpo, de igual modo que el oro, aun el impuro, se estima más caro que la plata o que el plomo, aunque sea purísimo. Estos mediadores entre los dioses y los hombres, merced a cuya interposición se une lo humano a lo divino, tienen común con los dioses el cuerpo eterno, y con los hombres el ánimo vicioso. Como si la religión, por la que quieren se unan los hombres a los dioses mediante los demonios, estuviera asentada sobre el cuerpo y no sobre el ánimo. ¿Qué nequicia o pena suspendió a estos mediadores falsos y falaces como con la cabeza para abajo, de forma que tuvieran la parte inferior del animal, esto es, el cuerpo, común con los superiores, y la parte superior, o sea, el ánimo, común con los inferiores?

Y ¿cuál, para que estén unidos con los dioses celestes en la parte que sirve y sean miserables con los hombres terrestres en la parte que señorea? En efecto, el cuerpo es siervo, como dice también Salustio: «Usamos del imperio del ánimo y más del servicio del cuerpo». Y añadió «El uno nos es común con los dioses, y el otro con las bestias». Hablaba de los hombres, que tienen, como las bestias, cuerpo mortal. Estos mediadores entre los dioses y nosotros de que nos proveyeron los filósofos, es cierto que pueden decir del ánimo y del cuerpo: El uno lo tenemos común con los dioses, y el otro, con los hombres. Pero, según he dicho, como ligados y suspendidos al revés, teniendo el cuerpo, que es siervo, común con los dioses dichosos, y el ánimo, que es señor, común con los hombres miserables. Están exaltados por la parte inferior y abatidos por la superior. De donde se colige que, si alguien juzgare que tienen de común la eternidad con los dioses, precisamente porque por ninguna muerte, a semejanza de los ánimos terrestres, se ven sus ánimos libres del cuerpo, no por eso debe estimarse su cuerpo como eterno vehículo de honrados, sino como vínculo eterno de condenados.

CAPÍTULO X

Según el sentir de Plotino, son menos miserables los hombres en el cuerpo mortal que los demonios en el eterno

Plotino[406], de reciente memoria, se lleva la palma de ser el mejor intérprete de Platón[407]. Al tratar de los ánimos humanos dice: *El Padre, por su misericordia, les hizo vínculos mortales.* De este modo pensó que el que los hombres sean mortales de cuerpo pertenece a la misericordia del Dios Padre, porque no fueran siempre presa de la miseria de esta vida. La iniquidad de los demonios, que en la miseria de un ánimo pasivo recibió un cuerpo, no mortal, como los hombres, sino eterno, se estimó indigna de tal misericordia. Fueran más felices que los hombres si tuvieran común con ellos el cuerpo mortal, y con los dioses el ánimo bienaventurado. Fue-

406 Plotino es el filósofo que ganó las simpatías del joven Agustín. Todos sus mayores encomios son para este egregio intérprete de Platón. San Agustín quedó maravillado cuando topó con el principio del Evangelio de San Juan y le fue grato cotejarlo con los escritos de este gran filósofo. Este le sacó del atolladero del materialismo en que yacía, joven sin rumbo y ávido de verdad.

407 Así lo dice también en el libro III (c.18 n.41) del *Contra Académicos.*

ran iguales a los hombres si merecieran tener común con ellos, con el ánimo miserable, siquiera el cuerpo mortal, logrando algo de piedad para poner fin a sus trabajos en la muerte. Sin embargo, ahora no sólo no son más felices con el ánimo miserable, sino que son más miserables con el perpetuo vínculo del cuerpo. No quiso que se entendiera que venían a hacerse de demonios dioses, por su progreso en la piedad y en la sabiduría, porque expresamente dijo que los demonios son eternos.

Capítulo XI

Opinión de los platónicos según la cual las almas de los hombres son demonios después de la muerte

Dice[408] también que las almas de los hombres son demonios, y que de hombres se tornan Lares, si son de buen mérito; si de malo, Lemures o Larvas, y dioses Manes si es incierto si son buenos o malos sus merecimientos. ¿Quién no ve, a poco que lo considere, la puerta que abre esta opinión a las costumbres más depravadas? Por más perversos que sean los hombres al pensar que se tornan en Larvas o en dioses Manes, tanto devienen peores cuanto es mayor su deseo de hacer mal. De este modo se hacen cuenta que, después de su muerte, les han de ofrecer algunos sacrificios y honores divinos para imitarles y hacer mal. Las Larvas dice que son demonios nocivos hechos de los hombres. Pero aquí se plantea otra cuestión. Pretende que en griego los felices se llaman εὐδαίμονας, porque son de buen ánimo, o sea, buenos demonios, confirmando de nuevo que los ánimos de los hombres son demonios.

Capítulo XII

Ternos contrarios, que, según los platónicos, distinguen la naturaleza de los demonios de la de los hombres

Al presente tratarnos de los demonios, que describió en su naturaleza propia entre los dioses y los hombres, en género animales, en mente racionales, en ánimo pasivos, en cuerpo aéreos y en tiempo eternos. Habiendo

408 Esta es una idea de raigambre inveterada en Agustín.

colocado a los dioses en el alto cielo y a los hombres en la ínfima tierra, separados por los lugares y diferenciados por la dignidad de naturaleza, concluyó así: «Tenéis a la vista dos suertes de animales, a los dioses, diferentes grandemente de los hombres, por la sublimidad del lugar, por la perpetuidad de la vida y por la perfección de su naturaleza. No hay entre ellos ninguna comunicación próxima, ya que es muy grande el intervalo del fastigio que separa las moradas supremas de las ínfimas. Allí la vida es eterna e indefectible; aquí, caduca y perecedera. Aquellos ingenios están sublimados a la bienaventuranza, y éstos, rebajados a la miseria». Aquí aprecio yo referidos ternos contrarios sobre las dos partes extremas de la naturaleza, esto es, las sumas y las ínfimas. Tres cosas loables que propuso sobre los dioses, las repitió, con otras palabras, para poner otras tres contrarias en los hombros. Las tres de las diosas son éstas: la sublimidad del lunar, la perpetuidad de la vida y la perfección de la naturaleza. Estas tres cosas las repitió, con otras palabras, para oponerles otras tres contrarias de la condición humana:

«Es muy grande, dice, el intervalo del fastigio que separa las moradas supremas de las ínfimas». Esto, por la sublimidad del lugar. «Allí la vida es eterna e indefectible, y aquí caduca y perecedera». Esto, por la perpetuidad de vida. «Aquellos ingenios están sublimados a la bienaventuranza, y éstos, rebajados a la miseria». Esto, por la perfección de la naturaleza. Reprodujo, pues, tres cosas de los dioses, a saber: el lugar sublime, la eternidad y la bienaventuranza; y a éstas opuso tres contrarias de los hombres, a saber: el lugar ínfimo, la mortalidad y la miseria.

Capítulo XIII

Cómo los demonios, sin ser felices con los dioses ni miserables con los hombres, son medios entre ambas partes, sin comunicarse ni con unos ni con otros

1. Cómo colocó a los demonios en medio, entre estos ternos de los dioses y de los hombres, no se suscita controversia alguna sobre el lugar. Entre lo más alto y lo más bajo se tiene y se dice aptísimamente el lugar medio. Restan los otros dos binarios, en los que es preciso poner un cuidado más esmerado, para mostrar cómo son ajenos a los demonios o cómo se les acomodan, según parece exigir la mediedad. Pero, primero, no pueden ser ajenos a ellos. No podemos decir con razón, como decimos que el lugar

medio ni es sumo ni es ínfimo, que los demonios, siendo animales racionales, ni son felices ni son miserables, como lo son las plantas o las bestias, que carecen de sentido y de razón. La causa es que aquellos cuya razón se une a la mente, es necesario que sean o felices o miserables. Asimismo, no podemos rectamente decir que los demonios ni son mortales ni eternos. Todos los vivientes o viven eternamente o terminan con la muerte la vida. Ya él dijo que los demonios en tiempo son eternos. ¿Qué queda, pues, sino que estos medios tengan una cosa de las dos sumas y otra de las dos ínfimas? Resulta que, si tuvieran ambas de las ínfimas o ambas de las sumas, no serían medios, sino que o sobrepasaran o se quedaran en una de las dos partes. Luego, como no pueden carecer de estos dos binarios a la vez, como queda probado, se harán medios tomando una parte de cada uno de ellos. Precisamente porque no pueden tener de las ínfimas la eternidad, porque no está allí, este uno lo tienen de las sumas. No queda, pues, para completar su mediedad, otra cosa que tener de las ínfimas la miseria.

2. Es privativa de los dioses sublimes, según los platónicos, o una eternidad feliz o una felicidad eterna; y de los hombres ínfimos, o una miseria mortal o una mortalidad miserable; y de los demonios mediadores, o una mísera eternidad o una miseria eterna. Por aquellas cinco cosas que puso en la definición de los demonios, no prueba que son medios, como se prometía. Dijo que tienen tres cosas comunes con nosotros, el ser en género animales, en mente racionales y en ánimo pasivos; con los dioses una, el ser eternos en tiempo, y una propia, el ser aéreos de cuerpo. ¿Cómo serán medios, cuando convienen en una cosa con los sumos y en tres con los ínfimos? ¿Quién no ve, abandonada la mediedad, cuánto se inclinan y se rebajan a los ínfimos? Es cierto que cabe otra posibilidad para ser medios: que tengan una cosa propia, el cuerpo aéreo, como aquéllos, los sumos y los ínfimos, tienen algo propio: los dioses, el cuerpo etéreo, y los hombres, el terreno; y que dos cosas sean comunes a lodos, el ser en género animales y en mente racionales. El mismo, al hablar de los dioses y de los hombres, dice: «Tenéis dos suertes de animales». Y no es usanza entre ellos llamar a los dioses sino racionales en mente. Quedan aún dos cosas, el ser en ánimo pasivos y en tiempo eternos. De éstas, una la tienen común con los ínfimos y otra con los sumos, de modo que la mediedad, ajustada proporcionalmente, ni se exalte a los sumos ni se abata a los ínfimos. Esta es la mísera eternidad o la miseria eterna de los demonios. El que dice en ánimo pasivos, dijera también miserables si no ruborizase a sus adoradores. Si la providencia del Dios sumo, como ellos mismos confiesan, y no una fortuita temeridad, rige el mundo, síguese que nunca fuera eterna la miseria de éstos si no fuera grande su malicia.

3. Si los felices se llaman rectamente *eudemones*, no son *eudemones* los demonios, que éstos colocaron en medio, entre los dioses y los hombres. ¿Qué lugar es el de los demonios buenos, superiores a los hombres e inferiores a los dioses, que prestan asistencia a ésos y servicio a éstos? Si son buenos y eternos, sin duda son también felices. La felicidad eterna no les permite ser medios, porque los asemeja tanto a los dioses, que los aleja de los hombres. De donde resulta que son vanos los esfuerzos de éstos por mostrar cómo los demonios buenos, si son inmortales y felices, están rectamente constituidos medios entre los dioses inmortales y felices y los hombres mortales y miserables. Conviniendo con los dioses en ambas cosas, es a saber, en la inmortalidad y en la felicidad, en nada de esto convienen con los hombres míseros y mortales. ¿Cómo no son alejados de los hombres y unidos a los dioses más bien que constituidos intermedios entre unos y otros? Serían precisamente intermedios si tuvieran ellos dos cosas propias, no comunes con las dos de uno de ellos, sino una con cada uno de ellos. De esta suerte es el hombre en cierto modo medio, pero entre las bestias y los ándeles. Porque la bestia es animal irracional y mortal, y el ángel, racional e inmortal; el hombre es medio, inferior a los ángeles y superior a la bestia. Tiene común con las bestias la mortalidad, y con los ángeles la razón, y es animal racional mortal. Así, pues, cuando buscamos el medio entre los felices inmortales y los mortales miserables, debemos hallar algo que, o siendo mortal, sea feliz, o siendo inmortal, sea miserable.

CAPÍTULO XIV

Si pueden los hombres, siendo mortales, ser felices por la felicidad verdadera

Se debute esta gran cuestión entre los hombres: ¿Es posible que el hombre sea feliz y mortal? Unos ojearon su condición con más humildad y negaron que el hombre sea capaz de felicidad mientras vive mortalmente. Otros se engallaron y osaron decir que los mortales, particioneros de la sabiduría, pueden ser felices. Si ello es así, ¿por qué no se constituyeron a sí mismos intermedios entre los mortales miserables y los inmortales felices, teniendo común con los inmortales felices la felicidad, y la mortalidad con los mortales miserables? Es indudable que, si son felices, no envidian a nadie (porque ¿qué hay más miserable que la envidia?). Y, por tanto, miran cuanto pueden por los mortales miserables, para que consigan la felici-

dad y para que puedan también después de la muerte ser inmortales en compañía de los ángeles y de los inmortales bienaventurados.

CAPÍTULO XV

El hombre Cristo-Jesús, mediador entre Dios y los hombres

1. Si, cosa mucho más creíble y más probable, todos los hombres, mientras son mortales, es necesario que sean miserables, debe buscarse un medio que no solamente sea hombre, sino también Dios. El fin de esto es que la feliz mortalidad de este medio conduzca, con su intervención, a los hombres de la miseria mortal a la inmortalidad feliz. Este medio convenía que ni dejara de hacerse mortal ni permaneciera mortal. Se hizo mortal, no enflaqueciendo la divinidad del Verbo, sino asumiendo la flaqueza de la carne. Y no permaneció mortal en la carne, porque resucitó de entre los muertos. El fruto de su liberación es éste: que ni aquellos por cuya liberación se hizo mediador permanecieran en la muerte perpetua de la carne. Por consiguiente, convino que el Mediador entre nosotros y Dios tuviera la mortalidad transeúnte y la felicidad permanente, a fin de adaptarse por lo que pasa a los que habían de morir, y los transfiriera, de muertos, a lo que permanece[409]. Luego los ángeles buenos no pueden ser medios entre los míseros mortales y los inmortales felices, porque también ellos son inmortales y felices. Pueden, sin embargo, ser medios los ángeles malos, porque son inmortales con aquéllos y miserables con éstos. A éstos se opone el Mediador bueno, que, contra su inmortalidad y miseria, quiso ser mortal temporalmente, y pudo permanecer feliz en la eternidad. Así venció a estos inmortales soberbios y a estos dañadores miserables por la humildad de su muerte y la benignidad de su felicidad, a fin de que no se sirviera del prestigio orgulloso de su inmortalidad para reducir a su miseria a aquellos que El ha librado de su más impura dominación, purificándoles los corazones por la fe.

2. ¿Qué mediador elegirá el hombre mortal y miserable, infinitamente alejado de los inmortales y bienaventurados, para llegar a la inmortalidad y a la bienaventuranza? Lo que pueda deleitar en la inmortalidad de los de-

---

[409] La imagen perfecta del Mediador. El Mediador había de libertamos de lo que éramos, pecado, y transferimos a la región de la luz. Esto solamente podía hacerlo Cristo, que, muriendo por nosotros, interpuso su pasión ante el Padre y nos hizo accesible el reino. Nos purificó y nos limpió de las sordideces de nuestros pecados.

monios, es miserable. Lo que pueda chocar en la mortalidad de Cristo, ya no existe. Allí debe precaverse una eterna miseria; aquí no debe temerse la muelle, porque no pudo ser eterna, y debe amarse la felicidad sempiterna. El medio inmortal miserable se interpone cabalmente para no permitir pasar a la inmortalidad feliz, perdurando lo que lo impide, o sea, la miseria. Y el mortal bienaventurado se interpuso justamente para, pasada la mortalidad, hacer, de los mortales, inmortales, cosa que mostró en su resurrección, y de miserables, bienaventurados, de lo que El nunca estuvo privado[410]. Uno es el medio malo, que separa los amigos, y uno el bueno, que reconcilia a los enemigos. Y son muchos los medios que separan precisamente, porque la multitud que goza de felicidad es feliz por la participación del único Dios. Esta mísera multitud de ángeles malos, privada de esa participación, que constituye más una oposición y un impedimento que una interposición y una ayuda para la felicidad, obstaculiza en cierto modo la posibilidad de llegar a aquel único bien beatífico. Para conseguirlo era necesario no muchos, sino un solo Mediador. Y éste, por cuya participación somos felices, éste es el Verbo de Dios, no hecho y por el cual fueron hechas todas las cosas. No es Mediador por ser Verbo, porque el Verbo, sumamente inmortal y sumamente bienaventurado, está lejos de los míseros mortales. Es Mediador por ser hombre, mostrando con esto que para alcanzar aquel bien no sólo feliz, sino también beatífico, no es necesario buscar otros mediadores por los que nos imaginemos que se deben maquinar grados de llegada. Dios, bienaventurado y beatífico, haciéndose partícipe de nuestra humanidad, nos proveyó de un atajo para participar de su divinidad. Y, librándonos de la mortalidad y de la miseria, no nos conduce hacia sus ángeles inmortales y bienaventurados para que por su participación seamos también nosotros inmortales y bienaventurados, sino a la Trinidad, por cuya participación son también bienaventurados los ángeles. Por esta causa, cuando quiso, en forma de siervo, ser inferior a los ángeles para ser Mediador, permaneció superior a los ángeles en la forma de Dios. Idéntico es en los inferiores el camino de vida que en los superiores la vida.

[410] La visión beatífica de Cristo durante su carrera mortal se afirma aquí clara: nunca estuvo privado de esa felicidad. Los teólogos posteriores han profundizado en esta verdad, hoy ya común, aunque como misterio, ininteligible, para compaginar el dolor con la visión beatífica.

CAPÍTULO XVI

Si es racional la definición dada por los platónicos sobre los dioses celestes al decir que, hurtándose a los contagios de la tierra, no se mezclan con los hombres, a quienes sufragan los demonios para allegarse la amistad de los dioses

1. No es verdadero el dicho que aquel platónico atribuye a Platón: «Ningún dios se comunica con el hombre». Esta dice que es la principal prueba de su sublimidad, el no contaminarse con ningún tocamiento humano. Luego confiesa que los demonios se contaminan. De donde se sigue que no pueden purificar a quienes los mancillan, y todos son igualmente inmundos: los demonios, por el trato sensible con los hombres, y los hombres, por el culto a los demonios. Y, si los demonios pueden entrar en comercio aun sensible con los hombres sin ser amancillados, sin duda son mejores que los dioses, porque éstos, si se mezclan, se mancillan. Este es el principal indicio de los dioses, según él: que el humano contacto no puede contaminarlos por estar sublimemente separados. Afirma que el Dios soberano, Creador de todas las cosas, que es para nosotros el verdadero Dios es, según Platón, el único ser que por la cortedad del lenguaje humano no puede comprender ni un tantico palabra alguna. Y, además, que el entender a este Dios apenas se descubre a los varones sabios después de haberse recogido, con el vigor posible de su ánimo, de las cosas corporales, y esto se les da a ratos, como suele brillar entre espesísimas tinieblas una luz cándida en un arrebatado relámpago. Si, pues, el Dios verdaderamente soberano, con una cierta presencia inteligible e inefable, asiste, aunque a ratos, aunque brillando una luz cándida como en un arrebatado relámpago, las mentes de los sabios, cuando se recogen cuanto pueden de los cuerpos, y no puede ser mancillado por ellos, ¿por qué colocan a estos dioses lejos, en un lugar sublime, precisamente para no ser mancillados por el contacto humano? Como si bastara ver otra cosa que los cuerpos etéreos, cuya luz ilumina la tierra cuanto es suficiente[411]. Ahora bien, si no se contaminan los astros porque se ven, que dicen son todos dioses visibles, tampoco se contaminan los demonios por la mirada de los hombres,

[411] El apologeta no ha perdido aún el fin que se propuso. Ahora vuelve a la carga y les hace cargo de lo absurdo de sus creencias en lo tocante a la contaminación de los dioses y de los demonios. Si los dioses son superiores a los demonios, y los demonios no se mancillan por el contacto humano, resulta que los dioses no deben tampoco mancillarse, y, sin embargo, no piensan así.

aunque sean vistos de cerca. ¿Se mancillarán acaso con las voces humanas los que no se amancillan con las miradas de los ojos? Por eso tienen a los demonios por medianeros, y por ellos les anuncian las voces de los hombres, de los que están alejados para permanecer incontaminadísimos. ¿Qué diré de los demás sentidos? O los dioses no pueden ser contaminados por el olfato, si están presentes, o, cuando están presentes los demonios, pueden serlo por los vapores de los cuerpos humanos vivos, si no son contaminados con tantos olores cadaverinos de víctimas inmoladas. En el sentido del gusto no les urge necesidad alguna de mantener su mortalidad, buscando, obligados por el hambre, alimentos de los hombres. El tacto pende de su voluntad. Aunque el contacto parezca haber tomado su nombre principalmente de este sentido, con todo, si quisieran, comunicaran con los hombres hasta llegar a verlos y a ser vistos por ellos, a oírlos y a ser oídos por ellos; pero ¿qué necesidad tienen de tocarlos? Ni los hombres osarán desear esto, gozando de la visión o de la conversación de los dioses, o de los demonios buenos. Y, si su curiosidad alcanzara los límites de esta querencia, ¿cómo podría tocar a un dios contra su voluntad, o al demonio, quien no puede tocar ni a un pardal si no lo tiene en jaula?

2. Luego los dioses podrían comunicar corporalmente con los hombres por la vista, por las palabras y por el oído. Si los demonios comunican de este modo y no se contaminan, y los dioses se contaminan si comunican, digan que los demonios son incontaminables, y los dioses, contaminables. Y si se contaminan también los demonios, ¿qué confieren para la vida feliz futura a los hombres, a quienes no pueden desprender de su contaminación, para hacerlos capaces, una vez purificados, de unirse a los dioses incontaminados, entre los cuales y ellos están constituidos medianeros? Si no le confieren este beneficio, ¿qué aprovecha a los hombres la benévola mediación de los demonios? ¿Es, por ventura, para que después de la muerte no pasen los hombres a los dioses por medio de los demonios, sino pura que vivan a la vez ambos contaminados, y, por eso, ni unos ni otros felices? A no ser que alguno diga que los demonios limpian a sus amigos como esponjas o cosas por el estilo, que se ensucian ellos tanto más cuanto más limpios dejan a los hombres, como embebiéndolos en sí. Si ello es así, resulta que los dioses, que han evitado la proximidad y el contacto de los hombres Dara no contaminarse, comunican con los demonios más contaminados. ¿Es que pueden acaso los dioses limpiar a los demonios, contaminados por medio de los hombres, y no ser contaminados por ellos, y no pueden de igual modo limpiar a los hombres? ¿Quién pensará tal demencia sino el engañado por los falacísimos demonios? ¿Qué? Si el ser visto y el ver mancilla, los hombres ven a los dioses que llaman visibles, cuales son

las *clarísimas lumbreras del mundo* y los demás astros. Según esto, ¿no están más seguros de esta contaminación de los hombres los demonios, que no pueden ser vistos si no quieren? Y si mancilla no el ser vistos, sino el ver, nieguen que estas clarísimas lumbreras del mundo, que creen son dioses, ven a los hombres cuando proyectan sus rayos hasta la tierra. ¿No se maculan sus rayos difundidos por cualesquiera inmundicias, y se macularían los dioses si se mezclaran con los hombres, aunque fuera necesario el contacto para socorrerlos? Los rayos del sol y de la luna tocan la tierra, y su luz no mancha.

CAPÍTULO XVII

Para la consecución de la vida feliz, que consiste en la participación del sumo bien, no necesita el hombre de un mediador tal cual es el demonio, sino tal cual es Cristo

Maravíllame mucho que hombres tan sabios, que pensaron que todas las cosas corporales y sensibles deben posponerse a las incorporales e inteligibles, al tratar de la vida feliz hagan mención de los contactos corporales. ¿Dónde queda aquel dicho de Plotino: «Se debe huir a la carísima patria; allí está el Padre y allí están todas las cosas? ¿En qué bajel o cómo se ha de huir? Haciéndose semejante a Dios». Si, pues, cuanto uno es más semejante a Dios, tanto más se acerca a El, no hay otro alejamiento de El que la desemejanza[412]. El alma del hombre es tanto más desemejante de Aquél, incorporal, inconmutable y eterno, cuanto está más ávida de las cosas temporales y mutables[413].

Precisamente para salvar esto es necesario el mediador, porque las cosas mortales e inmundas, que están en la sima, no pueden acoplarse a la

[412] Sólo hay una cosa que nos aleja de Dios, la desemejanza, ese vivir en la región de la desemejanza y de la egestad, de que nos habla en las *Confesiones*. Porque de Dios no se puede huir, el camino más acertado para huir de El es huir a El *(En. in Ps.* 74,9; *In Epist. Io.* tr.6,3).

[413] El alma se pierde entre las hermosuras creadas y se desliga del Creador. Se implica en esos tres amores de signo negativo, la soberbia, la cupidad y el amor camal, y se olvida de Dios, único al que debe enderezarse nuestro amor. Este pendulear de amores en la vida del hombre tal vez sea expuesto en otra parte.

pureza inmortal, que está en la cima[414]. Pero este mediador no ha de ser tal que tenga cuerpo inmortal cercano a los sumos, y ánimo enfermizo semejante, a los ínfimos, porque por esta enfermedad nos envidia más para no sanar que nos ayuda a sanar. Ha de ser tal, que, acomodado a nosotros, ínfimos por la mortalidad de su cuerpo, por la justicia inmortal de su espíritu, por la que permaneció entre los sumos, no por distancia de lugares, sino por la excelencia de su semejanza, nos conceda una ayuda verdaderamente divina para purificarnos y librarnos. Este Dios incontaminable estaba lejos de temer la contaminación del hombre que echaba sobre su ser o de los hombres entre los que vivió siendo hombre. No son de poco valer estas dos cosas, que nos mostró saludablemente en su encarnación, que ni la carne pudo contaminar la verdadera divinidad ni a los demonios se les debe creer mejores que nosotros, porque no son de carne[415]. Este es, según lo predica la Santa Escritura, el *Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús*. Cuya divinidad, por la que es siempre igual al Padre, y cuya humanidad, por la que se hizo semejante a nosotros, no es este lugar apto para desarrollarlas según se merecen y conforme a nuestra posibilidad.

CAPÍTULO XVIII

La falacia de los demonios, al prometer con su intercesión el camino hacia Dios, tiene una única pretensión: desviar a los hombres del camino de la verdad

Los demonios, esos falsos y falaces mediadores que se manifiestan en sus obras míseros y malignos por la inmundicia de su espíritu, se afanan por abocarnos y apartarnos del perfeccionamiento de los ánimos con los lugares corporales que habitan y con la ligereza de sus cuerpos aéreos. No nos muestran el camino hacia Dios, sino que nos impiden que caminemos

---

[414] Hemos intentado conservar el ritmo. El Mediador era necesario para salvar esta distancia entre la sima y la cima, entre el hombre caído y el Dios excelso. Su misión en la tierra era la de acercar el hombre a Dios. Dios se abajó hasta hacerse hombre y encumbró al hombre hasta ponerle de frente a la Divinidad, pero con la frente humillada, en premio a su desobediencia.

[415] Aquí parece que mitiga la opinión sobre la constitución de los demonios. Lo que antes parecía ser solamente cuerpo con espíritu, esto era ser animal, ahora se ha convertido en que los demonios no tienen carne, que es la parte material del animal, la parte corpórea. Sin embargo, la creencia aún no se afirma.

por él. Puesto que en este camino corporal, falsísimo y llenísimo de error, por el que no viaja la justicia, ya que no debemos ascender a Dios por la alteza corporal, sino por la espiritual, o sea por la semejanza incorporal, en este camino corporal, digo, que los simpatizantes de los demonios ordenan gradualmente por los elementos, constituyendo a los demonios aéreos medios entre los dioses etéreos y los hombres terrenos, opinan que los dioses tienen como principal objetivo no ser contaminados con el contacto humano por la distancia local. De esta suerte vienen a creer que los hombres contaminan a los demonios más que los demonios limpian a los hombres. Creen, además, que los dioses serían susceptibles de mácula de no estar resguardados por la alteza del lugar. ¿Quién hay tan infeliz que piense ser purificado en este camino, en que se predica que los hombres contaminan, que los demonios son contaminados y que los dioses pueden serlo? ¿No dará su preferencia al camino en que se evitan los demonios, que contaminan, y en el que los hombres son limpios de su contaminación por el Dios incontaminahle, para iniciar la compañía de los ángeles incontaminados?

CAPÍTULO XIX

La denominación de demonios tiene ya entre sus mismos adoradores un significado peyorativo

Mas, porque no parezca que también nosotros debatimos sobre palabras, ya que algunos de éstos, por decirlo así, demonícolas, entre los que se cuenta Labeón, refieren que otros llaman ángeles a los que ellos dan el nombre de demonios, me parece buena ocasión para decir algo sobre los ángeles buenos. Estos no los niegan, pero prefieren llamarlos demonios buenos a ángeles. Nosotros, sin embargo, conforme al estilo de la Escritura, según la cual somos cristianos, leemos que distingue ángeles buenos y ángeles malos, pero nunca habla de demonios buenos. En cualquier pasaje de aquellas Letras que se halle empleado este nombre, bien diga *daemones* o *daemonia*, no se significa otra cosa que los espíritus malignos. Y los pueblos han seguido esta usanza de lenguaje, hasta tal extremo que casi ninguno, por más literato y docto que sea, aun de los llamados paganos y que sostienen que debe rendirse culto a muchos dioses y demonios, se

atreve a decir en alabanza ni a un siervo suyo: «Tienes el demonio»[416]. No cabe la menor duda que, a cualquiera que le quiera decir esto, no entiende que tuvo otra pretensión que maldecirle. ¿Nos fuerza algo a que, después de ofender a tantos oídos, que casi son todos, acostumbrados a oír este nombre en mal sentido, nos veamos constreñidos a exponer lo que dijimos, ludiendo evitar, simplemente con emplear el nombre de ángeles, esta ofensa que podía suscitar el nombre de demonios?

CAPÍTULO XX

Cualidad de la ciencia que hace a los demonios soberbios

En realidad, si consideramos con detención los Libros divinos, el mismo origen de esta palabra nos muestra algo digno de conocerse. Se llaman Δαίμονες (demonios), por la ciencia, porque la palabra es griega[417]. El Apóstol, hablando por moción del Espíritu Santo, dice: *La ciencia hincha y la caridad edifica.* La recta inteligencia de esto se tiene cuando se dice que la ciencia aprovecha, cuando va acompañada de la caridad[418]. Sin ella hincha, esto es, ensoberbece a guisa de inanísima ventosidad. Luego hay en los demonios ciencia sin caridad. Y ésta es la razón de que sean tan hinchados, es decir, tan soberbios, que han procurado, y cuanto pueden y entre quienes pueden, aun procuran que les exhiban los honores divinos y la servidumbre de la religión, que saben se debe al Dios verdadero. Cuánta sea la potencia de la humildad de Dios, que apareció en forma de siervo, contra la soberbia de los demonios, que dominaba al género humano por sus merecimientos, no lo conocen las almas de los hombres, hinchadas por

---

[416] Coqueo cita aquí a Tertuliano, que dice así: *Daemonium voces hominem aut immunditia, aut malitia, aut insolentia, aut quacumque macula, quam nos daemonio deputamus, aut ad necessitatem odii oportunam, maxima post Christi adventum invisum esse coepit daemonum nomen (De testimonio animae* c.3).

[417] Platón, en el *Cratilo*, dice que *daimones* parece ser *daemones*, que significaría versados y conocedores de las cosas. Demonios significa, según Platón, sabiduría, inteligencia.

[418] La ciencia hincha, dice el Apóstol, pero sin la caridad, añade Agustín, y lo expresa de mil modos. *Adde ergo scientiae charitatem et utilis erit scientia, non per se. sed per charitatem (In lo. Evang.* tr. 27,5). La caridad ha de ir por delante para que la ciencia sea verdadera y no engalle. San Agustín abusa a veces de las palabras y las emplea en ese sentido que a él le place para sus fines apologéticos. Los demonios tienen ciencia, pero les falta la caridad; por eso son soberbios.

la fastuosa impureza, semejantes a los demonios por la soberbia, no por la ciencia.

CAPÍTULO XXI

Hasta qué punto quiso el Señor descubrirse a los demonios

Esto tampoco se les oculta a los demonios, que dijeron al Señor vestido de la flaqueza de la carne: *¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a destruirnos antes de tiempo?* Está claro en estas palabras que en ellos había mucha ciencia y que faltaba la caridad. Temían de El su pena y no amaban en El la justicia. Se les dio a conocer tanto cuanto El quiso, y quiso tanto cuanto convino. Pero se dio a conocer, no como a los santos ángeles, que gozan de su eternidad participada en cuanto que El es Verbo de Dios, sino como debió revelárseles para infundirles terror[419]. De su tiránico dominio debía librar en cierto modo a los predestinados para su reino y para su gloria, siempre veraz y verazmente sempiterna. Se dio a conocer a los demonios, no en cuanto es la vida eterna y la luz incontaminable que ilumina a los píos, luz que, viéndola por la fe que hay en El, limpia los corazones, sino por ciertos efectos temporales de su virtud y signos de su ocultísima presencia, que pudieran ser visibles a los sentidos angélicos, aun de los espíritus malignos, más que a ¡a flaqueza humana. Finalmente, cuando juzgó que debía suprimirlo un poquito y se ocultó un poco más profundamente, dudó de El el príncipe de los demonios y le tentó cuanto El permitió, explorando si era Cristo, a fin de dejar un ejemplo para nuestra imitación al hombre que portaba. Después de aquella tentación, cuando los ángeles, como está escrito, le sirvieron, los ángeles buenos y santos, y temibles y espantosos a los espíritus inmundos, los demonios reconocían más y más su grandeza, en viendo que su mandato, aunque se apreciaba en El la despreciable flaqueza de la carne, nadie se atrevía a resistirlo.

---

[419] Cristo a unos se les muestra para infundirles terror, así a los demonios, porque convenía de esta manera, y a otros para que gocen de su vista y sean felices participando su dicha. Cf. *De Gen. ad litt.* IV n.49-50. También el capítulo siguiente de este libro de la *Ciudad de Dios*.

Capítulo XXII

Diferencias entre la ciencia de los santos ángeles y la de los demonios

Para estos ángeles buenos, toda ciencia de cosas temporales y corporales, que hincha a los demonios, es vil. Y esto no porque la desconozcan, sino porque les es cara la caridad de Dios, que los santifica. Fuera de esta belleza, no sólo incorporal, sino también inconmutable e inefable, en cuyo santo amor arden, todas las cosas inferiores y que no son lo que es ella, las desprecian, despreciándose a sí mismos entre ellas, para gozar de todo el bien que hay en ellos, de ese bien que es la fuente de su bondad. Y conocieron con más certeza las cosas temporales y mudables precisamente porque contemplaban las causas primeras de las cosas en el Verbo de Dios, por el que fue hecho el mundo[420]. Con estas causas, unas cosas se aprueban, otras se reprueban y todas se ordenan[421]. Los demonios, en cambio, no contemplan en la Sabiduría de Dios las causas eternas de los tiempos y, en cierto modo, cardinales, sino simplemente con una experiencia mayor de algunos signos ocultos a nosotros alcanzan a ver muchas más cosas futuras que los hombres. Finalmente, éstos muchas veces se engañan, y aquéllos, nunca[422]. Una cosa es conjeturar las cosas temporales por las temporales y las mudables por las mudables y aplicarlas el módulo temporal y mutable de su querer y de su poder, cosa permitida a los demonios por una razón cierta, y otra es prever, en las leyes eternas e inconmutables de Dios, que viven en su Sabiduría, las mutaciones de los tiempos y conocer por la participación de su Espíritu el querer certísimo y potentísimo de Dios sobre todos los seres. Este privilegio se ha dado a los santos ángeles con recta discreción. Así, no solamente son eternos, sino también biena-

---

[420] Pero la creación no es solamente obra del Logos o del Verbo, como quisieron los griegos, sino de toda la Trinidad.

[421] Todo concurre a la voluntad de la divina Providencia, porque todo está en su mano. Este es el principio de oro de la interpretación de los males en la historia y de los bienes y de todo lo que sucede en el mundo. Unas cosas, Dios las aprueba, otras las reprueba, y a unas y a otras las ordena.

[422] Los santos ángeles no se engañan, porque su ciencia, según la angelología agustiniana, la toman de la contemplación del Verbo, de 1a Sabiduría eterna. En sus decretos, dirá más adelante, se promulga la ley eterna. En cambio, los demonios, como dice a continuación, adivinan, mejor, conjeturan por ciertos signos, que, cuando fallan, falla también su ciencia. Pero, como se ve, Agustín prosigue el error de su angelología, ángeles a los que pertenecen también los demonios.

venturados. El bien por el que son bienaventurados es para ellos Dios, por quien fueron creados, y gozan indeclinablemente de su participación y de su contemplación.

CAPÍTULO XXIII

El nombre de dioses, que es común por autoridad de las divinas Escrituras a los ángeles santos y a los hombres justos, se aplica falsamente a los dioses de los gentiles

1. Si los platónicos prefieren llamar a éstos dioses a llamarlos demonios, y darles el rango de los dioses, que, según Platón, su autor y maestro[423], fueron hechos por el Dios sumo, digan lo que les plazca. No voy a discutir con ellos sobre la terminología. Si dicen que son inmortales, pero que fueron creados por el Dios sumo, y que son felices, no por sí mismos, sino por su unión con su Creador, dicen lo mismo que nosotros, aunque los llamen de modo diverso. Que éste es el sentir de los platónicos todos o de los más sobresalientes, puede verse en sus escritos. Mas sobre el mismo nombre, es decir, sobre llamar dioses a estas criaturas inmortales y bienaventuradas, apenas hay discordancia entre nosotros y ellos. En nuestras Sagradas Letras se lee: *El Dios de los dioses, el Señor habló;* y en otra parte: *Alabad al Dios de los dioses.* El porqué de decir en este otro pasaje: *Terrible es sobre todos los dioses,* lo evidencia a renglón seguido: *Porque todos los dioses de los gentiles son demonios; mas el Señor hizo los cielos.* Luego dijo: *Sobre todos los dioses, pero de los gentiles,* esto es, sobre los que los gentiles tienen por dioses, que son *demonios.* Y por eso es *terrible.* Encogidos por este terror, decían al Señor: *¿Has venido a destruirnos?* El pasaje donde se lee: *el Dios de los dioses,* no puede entenderse el Dios de los demonios. *Y el Rey grande sobre todos los dioses,* líbrenos Dios de interpretarlo el Rey grande sobre todos los demonios. A los hombres, en el pueblo de Dios, la misma Escritura les da el nombre de dioses. Así, por ejemplo: *Yo dije: Dioses sois, y todos hijos del Altísimo.* Puede así entenderse el Dios de estos dioses cuando se dice *el Dios de. los dioses,* y sobre

[423] Platón defiende esta sentencia en el *Timeo.* En él se habla de los dioses y de sus diversos grados, entre los cuales se enumeran también los demonios. Y se trata también del origen o procedencia de los mismos.

estos dioses, el Rey grande, cuando se dice *Rey gratule sobre todos los dioses*[424].

2. Con todo, si nos preguntan de esta suerte: Si los hombres se llaman dioses, porque están en el pueblo de Dios, a quien Dios habla por medio de los ángeles o de los hombres, ¿no son más dignos de este nombre los inmortales, que gozan de aquella felicidad a la que desean llegar los hombres, adorando a Dios? ¿Qué responderemos? Que no en vano las Santas Escrituras llaman más expresamente dioses a los hombres que a los inmortales y bienaventurados, a quienes se nos promete ser iguales en la resurrección. Es decir, lo hacen para que la infiel flaqueza no ose constituirnos dios a alguno de aquellos por su excelencia. Esto es fácil evitarlo en el hombre. Debieran, por tanto, llamarse más claramente los hombres dioses en el pueblo de Dios, para que fuera mayor su certeza, mayor su confianza en que era su Dios aquel del que se dijo *el Dios de los dioses.* Porque, aunque se llaman dioses los inmortales y bienaventurados, que están en los cielos[425], no han sido nombrados dioses de los dioses, esto es, de los hombres constituidos en el pueblo de Dios, a quienes se dijo: *Yo dije: Dioses sois, y todos hijos del Altísimo.* En esto se funda el dicho del Apóstol: *Aunque hay algunos que se llaman dioses, ya en el cielo, ya en la tierra, pues hay muchos dioses y señores, para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien son todas las cosas y nosotros en El, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por el*

3. No se precisan, pues, muchas averiguaciones sobre el nombre, ya que la cosa es tan clara, que excluye todo escrúpulo de duda. Lo que nosotros decimos es que, de aquellos inmortales y bienaventurados, Dios envió ángeles para manifestar a los hombres su querer, y esto no place a los contrarios. Y no les place porque este ministerio creen ellos que es otra de los que llaman dioses, es decir, no de los inmortales y bienaventurados, sino de los demonios, que se atreven a decir que son inmortales, pero no bienaventurados. Y si son inmortales y bienaventurados a la vez, lo son de forma que son demonios buenos, no dioses, que moran los lugares superiores y apartados del contacto humano. Aunque parezca disidencia de nombres, sin embargo, el nombre de demonios es tan odioso, que debemos rechazar-

[424] Cierto que es lenguaje usual en las Escrituras, pero es una interpretación un poco suelta. Todas son conjeturas extraidas de los hechos expuestos por los hagiógrafos. Con todo, la exegesis no carece de probabilidad

[425] Este sentir es de Orígenes, quien dice que los bienaventurados que moran las habitaciones celestiales son llamados también en las Escrituras dioses: pero añade Agustín: no dioses de los dioses.

lo absolutamente cuando hablamos de los santos ángeles. Al presente cerremos este libro, dejando bien sentado que los inmortales y bienaventurados, cualquiera sea el nombre que se les dé, son hechos y creados, no son medianeros para conducir a la bienaventuranza inmortal a los míseros mortales, de quienes los separan esas dos diferencias. Los que son medianeros por tener común con los superiores la inmortalidad y con los inferiores la miseria, porque son míseros en premio de su malicia, son más capaces de envidiarnos la felicidad que no tienen que de dárnosla. De donde se deduce que no tienen razones de peso los amigos de los demonios, susceptibles de inculcarnos la obligación de rendir culto como ayudadores a éstos, que nosotros debemos evitar, como deceptores. A los buenos, y por tanto no sólo inmortales, sino también bienaventurados, piensan que se les debe culto, bajo el nombre de dioses, con misterios y sacrificios para obtener la vida feliz después de la muerte, cualesquiera que sean y de cualquier nombre que sean dignos. Que ellos no quieren que se adore con tal culto y religión sino a un solo Dios, por quien fueron creados y por cuya participación son bienaventurados; con la ayuda de Dios lo estudiaremos con más esmero en el libro siguiente.

LIBRO X

En él establece Agustín que los ángeles buenos quieren que se exhiban a sólo Dios, objeto de sus adoraciones, los honores divinos y sacrificios que constituyen el culto de latría. Luego discute contra Porfirio sobre el principio y la vía de la purificación y de la liberación del alma.

CAPÍTULO I

Los platónicos han definido también que la verdadera felicidad la da sólo Dios, tanto a los ángeles como a los hombres. Pero se cuestiona si los ángeles, que creen se les debe culto por la felicidad, quieren se sacrifique sólo a Dios o también a sí mismos

I. Es sentir unánime de todos cuantos pueden usar de la razón que todos los mortales quieren ser felices[426]. Pero el problema en torno al cual se han enconado muchas y vivas controversias, en las que los filósofos han gastado su tiempo y sus afanes, es la siguiente pregunta de la flaqueza humana: ¿Quiénes son los felices y de dónde viene la felicidad? Citarlas y enjuiciarlas todas sería largo, y no es necesario. Si el que leyere esto recuerda lo tratado en el libro VIII acerca de la elección de filósofos con

[426] Este sentir, tan congruente con la naturaleza y con la conservación de la especie y de la propia personalidad, lo expresa en mil tonos diversos San Agustín. Esta es la ley de la eudemonología a que alude Ottaviani en su *Praxiología* de la Historia.

quienes se ventilara esta cuestión de la vida feliz que seguirá a la muerte, si podríamos alcanzarla sirviendo con la religión y sacrificios al Dios uno y verdadero. Hacedor también de los dioses, o a muchos dioses, no esperará que lo repitamos aquí de nuevo, máxime pudiendo, con tornar a leerlo si lo ha olvidado, refrescar su memoria. Hemos elegido a los platónicos, los más famosos, y con razón, de todos los filósofos. Y los escogimos precisamente porque, habiendo sabido comprender que el alma humana, aunque inmortal y racional o intelectual, no puede arribar a la felicidad más que por la participación de la luz de Dios, que la hizo y que hizo el mundo, concluyeron que sólo puede lograr el objeto del apetito de todos los hombres, o sea, la vida feliz, el que se adhiere con la pureza de un amor casto a aquel único bien sumo que es el Dios inconmutable. Como también ellos, o cediendo a la vanidad y al error de los pueblos, o, como dice el Apóstol, desvaneciéndose en sus pensamientos, juzgaron que se debe culto a muchos dioses, o a lo menos éste fue su querer, cumple ahora ver e investigar, con la ayuda de Dios, cuál es, tocante a la religión y a la piedad, el sentir de los inmortales bienaventurados, establecidos en las moradas celestiales, dominaciones, principados, potestades, que estos filósofos llaman dioses, y de los cuales a algunos dan el nombre de demonios buenos o también de ángeles como nosotros. Algunos de esos filósofos pensaron que se deben a los demonios honores divinos de ritos y sacrificios, pero ya los hemos refutado en gran parte. La cuestión, para expresarla en términos precisos, se reduce a esto: ¿Place a los ángeles que les rindamos honores sagrados y les sacrifiquemos o les consagremos nuestros bienes o nuestra misma persona, con ritos de religión o que todo esto lo hagamos solamente a su Dios, que lo es también nuestro?

2. Tal es, en efecto, el culto debido a la divinidad o, si se habla con más propiedad, a la deidad. Para significarlo con una sola palabra, ya que no me ocurre ninguna adecuada latina, donde sea necesario usaré una palabra griega para decir lo que quiero: Λατρεἱαν. Los nuestros, en los pasajes en que la emplean las Santas Escrituras, la han traducido por servidumbre. La servidumbre que se debe a los hombres, según la cual manda el Apóstol que los siervos estén sometidos a sus señores, suele en griego llamarse con otro nombre[427]. Λατρεία, según la usanza con que hablaron los que nos han legado la divina palabra, expresa siempre, o casi siempre, la servidumbre que pertenece al culto de Dios. Por eso, si se dice culto a secas, no parece que es el exclusivo de Dios, puesto que decimos también dar culto a los

---

[427] *Douleia* es la palabra que significa este sometimiento de los siervos a sus señores.

hombres cuando les frecuentamos o con una honorífica recordación o con nuestra presencia. Y no solamente se refiere este nombre de culto a los seres a que nosotros nos sometemos con religiosa humildad, sino también a las cosas que nos están sujetas. De esta palabra se derivan éstas, por ejemplo: agrícola, colonos e íncolas. A los dioses mismos no llaman celícolas por otra razón que porque cultivan el cielo, no por venerarlo, sino por morar en él. Son una especie de colonos del cielo, no a semejanza de los colonos, que están pegados al suelo nativo para cultivarlo bajo el dominio de los posesores[428], sino como dice un gran maestro de la lengua latina:

Fue una ciudad antigua. La ocuparon los colonos tirios.

Llamo colonos de *incolere,* habitar, no de agricultura. De aquí procede también que las ciudades fundadas por las ciudades mayores, como enjambres de pueblos, se llamen colonias. Y por esto es verísimo que el culto, según una cierta significación privativa de esta palabra, sólo se debe a Dios. Pero, como al culto se dan también otras acepciones, en latín no puede expresarse por una sola palabra el culto debido a Dios.

3. La religión, aunque parezca significar más distintamente el culto de Dios, con esta palabra traducen los nuestros la griega θρησκεία[429]; sin embargo, la usanza latina del lenguaje, no de los imperitos, sino de los más sabios, ha admitido que la religión debe exhibirse también a las cognaciones humanas y a las afinidades y a cualesquiera otros parentescos. Con esta palabra no se esquiva el ambiguo cuando la cuestión versa sobre el culto a la Deidad. No podemos decir con propiedad que la religión no es sino el culto a Dios. La razón es que parece atrevido dar a esta palabra una acepción distinta de la observancia del parentesco humano.

Por piedad suele propiamente entenderse el culto de Dios. Los griegos la llaman εὐσέβειαν. Se dice también cortés el tener piedad para con los padres. El estilo vulgar usa también este nombre en las obras de misericordia. Pero creo que el motivo de esta acepción reside en que Dios manda hacer principalmente eso, y atestigua que le agrada, o en lugar de sacrificios o además de ellos. Según este modo común de hablar, se llama a Dios piadoso. Los griegos, ciertamente, no le llaman, en conformidad con acepción alguna, εὐσέβειαν, aunque el vulgo tome también la palabra

---

[428] Esta palabra no fue corriente entre los antiguos griegos. *Threskeian* escribe Santiago en el capítulo 1, versículo 27, de su Epístola.

[429] Sófocles, en su *Filotecta.* escribe: *Hoc autem memineritis ut pietatem erga déos colatis* etc. En todo el párrafo se dice *eusebeian* y *eusebein.* Y está traducido al latín por *pietas.*

θεοσέβειαν por misericordia. De donde resulta que en algunos pasajes de las Escrituras, para que la distinción aparezca más palmaria, prefieren decir que suena a compuesto del culto de Dios, a decir εὐσεβείαν que significa de buen culto[430]. Nosotros no podemos expresar con una sola palabra ni una ni otra cosa. La λατρεία griega, traducida al latín por servidumbre, pero por la que rendimos culto a Dios, o la θρησκεία griega, que se dice en latín religión, pero la que tenemos para con Dios, o la llamada por ellos θεοσέβεια nosotros no podemos expresarlas con una sola palabra, sino que, haciendo un rodeo, decimos culto de Dios. Esta servidumbre decimos que se debe únicamente a Dios, al verdadero Dios, que transforma en dioses a los que le rinden culto. Cualesquiera sean los inmortales y los bienaventurados que habitan las moradas celestiales, si no nos aman ni quieren que seamos felices, no se les debe rendir culto. Y si nos aman y quieren que seamos felices, sin duda quieren que lo seamos de la fuente de que ellos lo son. ¿Será acaso distinta la fuente de su felicidad y la de la nuestra?

CAPÍTULO II

Sentir del platónico Plotino sobre la iluminación soberana

No tenemos en este punto choque alguno con estos tan excelentes filósofos. Vieron, y lo dejaron consignado en sus libros de mil modos y copiosísimamente, que los ángeles devienen felices por lo mismo que nosotros. La causa de su felicidad es la intuición de una cierta luz inteligible, que para ellos es Dios, que es distinta de ellos, que los ilumina para que brillen y sean por su participación perfectos y felices. Hartas y repetidas veces afirma Plotino[431], explanando el sentir de Platón, que ni aquella que creen alma del universo tiene otro principio de felicidad que la nuestra. Este es, según él, una luz que no es ella, sino por la que ella fue creada, y que, iluminándola inteligiblemente, inteligiblemente luce. Para hacer comprender estas cosas incorpóreas ensaya una comparación, tomada de estos

---

[430] En el *Enchiridion* (2,1) se habla de las diversas acepciones de las palabras griegas aquí usadas, y da la misma significación que al presente.

[431] Es doctrina común en las *Enéadas.* Plotino, con su gran visión de místico y de filósofo, se acercó muchísimo y en muchos puntos a nuestra religión. Agustín llega a conciliarle con casi todos los dogmas del cristianismo. En consonancia con él, habla del ser que lo es por sí y del ser por participación, de la iluminación, según el principio del Evangelio de San Juan, etc.

cuerpos celestes visibles y grandes. Dios es el sol, y el alma la luna, porque, según ellos, la luna es iluminada por la presencia del sol. Este gran platónico piensa que el alma racional (o si debe llamarse más bien intelectual, género al que, según él entiende, pertenecen también las almas de los inmortales y de los dioses bienaventurados, que no vacila en afirmar que habitan en las moradas celestiales) no tiene sobre sí otra naturaleza que la de Dios, que fabricó el mundo, y por el que ella misma fue hecha. Dice, además, que a aquellos soberanos espíritus no se les da la felicidad de otra fuente, y la luz para la inteligencia de la verdad, que de la fuente que se nos da a nosotros[432]. En esto se conforma al Evangelio en el pasaje que suena: *Hubo un hombre enviado de Dios que tenía por nombre Juan. Este vino en testimonio de la luz para testificarla y creyesen todos por él. No era él la luz, sino que vino a dar testimonio de la luz. Era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*[433]. Esta distinción muestra claramente que el alma racional o intelectual, cual era la de Juan, no podía ser la luz para sí misma, sino que lucía por la participación de otra luz verdadera[434]. Esto lo confiesa el mismo Juan cuando, dando testimonio de El, dice: *De su plenitud hemos recibido todos.*

---

[432] Esta fuente de la felicidad y luz de las inteligencias es el mismo Dios. De esta fuente reciben todas las inteligencias, tanto la angélica como la humana, tanto la de los espíritus en las moradas eternas como la de los que aún moran en esta tierra. Plotino, siguiendo a Platón, expone maravillosamente esta doctrina, que, más tarde cristianizada, había de explotar San Agustín.

[433] Este cotejo lo hace también en las *Confessiones* al hablar de su encuentro con la filosofía platónica. El se maravillaba de que estuviera tan en consonancia con la religión cristiana, y sobre todo con el Evangelio (VII 9,14s.).

[434] La teoría de la iluminación del alma, como harto hemos ya repetido, está clara en la obra del Hiponense, pero aun no se ha descubierto toda su profundidad metafísica. La iluminación es general, es decir, alcanza a todos los seres; ésta es la iluminación ontológica. En otra parte expondremos todo el proceso del iluminismo agustiniano, donde haremos también una exegesis de los pasajes en que se alude a él. *Lumen tibi esse, homo, non potes, non potes, non potes (Serm.* 182,5).

CAPÍTULO III

El culto verdadero de Dios. Los platónicos, aunque entendieron al Creador del universo, se desviaron de ese culto, rindiéndolo, con honor divino a los ángeles buenos y a los malos

1. Siendo ello así, si los platónicos, y cualesquiera otros que sintieron esto, conociendo a Dios, le glorificaran como a Dios y le dieran gracias y no se desvanecieran en sus pensamientos, ni se hicieran en parte autores de los errores de los pueblos y en parte se atrevieran a oponerse a ellos, sin duda confesaran que debían rendir culto al único Dios de los dioses, que es también nuestro y de ellos, tanto los espíritus inmortales y bienaventurados como nosotros los mortales y miserables, para poder ser inmortales y bienaventurados.

2. A éste debemos nosotros la servidumbre llamada en griego λατρείαν, ora en actos exteriores, ora en nosotros mismos. Todos conjuntamente somos su templo, y cada uno en particular somos templos suyos. El se digna habitar en la concordia de todos y en cada uno. Y no es mayor en todos que en cada uno, porque ni se distiende en su grandeza ni se disminuye por división. Cuando nuestro corazón está en alto, entonces es su altar[435]. Le aplacamos por medio del sacerdote, su Unigénito. Le sacrificamos víctimas cruentas cuando peleamos hasta el derramamiento de sangre por su verdad. Le quemamos suavísimo incienso cuando en su presencia ardemos en su piadoso y santo amor. Ofrecérnosles los dones que nos ha hecho y nos ofrecemos a nosotros mismos y nos volvemos a el Dedicamos y consagramos la memoria de sus beneficios con solemnidades festivas y en días establecidos, para que en el correr de los tiempos no se insinúe el ingrato olvido. Le inmolamos la hostia de la humildad y de la alabanza en el ara del corazón con el fuego de una caridad ferviente. Para verle, como puede ser visto, y para adherirnos a El, nos purificamos de toda mancha de pecados y de impiedades y nos consagramos en su nombre. El es la fuente de nuestra felicidad, El el fin de nuestros deseos. Eligiéndole, o mejor, reeligiéndole, pues le habíamos perdido por nuestra negligencia; reeligiéndo-

[435] Hace referencia al *Sursum corda* del prefacio de la misa, cuando el sacerdote manda poner firmes los corazones y el pueblo contesta alegre y confiado: *Habemus ad Dominum;* nuestro corazón es ya un altar para el sacrificio que se va a ofrecer.

le, de aquí tomó su nombre la religión[436], tendemos a El por el amor para, en llegando, descansar. Seremos felices precisamente por ser perfectos con el fin. Nuestro bien, sobre el fin del cual los filósofos levantan gran polvareda, no es otro que unirnos a el El alma intelectual, en un abrazo incorpóreo, si cabe hablar así, a El, se llena y se fecunda de virtudes verdaderas. Amar este bien con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza, es para nosotros un precepto. A este bien debemos ser conducidos por los que somos amados y conducir a quienes amamos[437]. Así se completan aquellos dos preceptos de los que pende la Ley toda y los Profetas: *Amarás al Señor Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente;* y *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.*

Para que el hombre aprendiera a amarse, se le fijó un fin al que refiriera todo lo que hace para ser feliz. El que se ama a sí mismo, no quiere otra cosa que ser feliz[438]. Este fin es adherirse a Dios. Al que sabe amarse ya a sí mismo, cuando se le manda amar al prójimo como a sí mismo, ¿qué otra cosa se le manda sino encarecer al otro, en cuanto esté de su parte, el amor a Dios?[439] Este es el culto de Dios, ésta la verdadera religión, ésta la recta piedad, ésta la servidumbre debida a sólo Dios. Cualquiera que sea la excelencia y la virtud de la potestad inmortal, si nos ama como a sí misma, quiere que estemos sometidos, para ser felices, a Aquel por someterse al cual es ella feliz[440]. Si no rinde culto a Dios, es miserable, porque se priva

---

436 Cicerón dice en el libro II, capítulo 28, *De Natura deorum: Qui omnia quae ad cultum Dei pertinerent, diligenter peilractarent, el quasi relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo.* Lactuiuio, en cambio, cree derivada la palabra de *religando* (cf. *Retract.* I 13,9). La génesis del nombre dada por San Agustín está plenamente en conformidad con el concepto de caída, de pecado. Los hombres abandonan a Dios por la caída, por el pecado, y en ese instante la religión se hace necesaria paru tornar a elegirle por Señor.

437 *Ille veraciter amat amicum, qui Deum amat in amico, aut quia est in illo, aut ut sit in illo. Propter aliud si nos diligimus odimus potius quam diligimus (Serm.* 336,2).

438 Este es el fin que se persigue siempre. El más malvado en sus crímenes no busca otra cosa que ser feliz, escribe en las *Confesiones* el ansioso buscador del Infinito. Todo se endereza a esa finalidad, como nos ha repetido tanta» y recalca una vez más.

439 Si amar es querer la felicidad para el amado, y Dios es fuente máxima de la felicidad, síguese que, cuando se manda amar al prójimo, se ordena que se le haga enderezar sus pasos hacia esa fuente. De lo contrario, no le desearíamos que fuera feliz. La conclusión de Agustín es trascendental y lógica.

440 Lo mismo que se nos manda hacer a nosotros con nuestros prójimos, esto mismo han de hacer los bienaventurados con nosotros. Si así no fuera, o nos envidia-

de Dios. Y si rinde culto a Dios, no quiere que se lo rindan a ella en lugar de a Dios. Antes aprueba y con la potencialidad de su amor favorece a aquella divina sentencia que suena: *El que sacrifica a dioses y no al solo Señor, será destruido.*

CAPÍTULO IV

El sacrificio se debe al Dios uno y verdadero

Por silenciar ahora otras cosas que atañen al obsequio de la religión, por el que se rinde culto a Dios, ningún hombre hay que ose decir que el sacrificio se debe a otro que a Dios. Muchos honores se han tomado del culto divino y se defieren a los hombres, o con excesiva humildad o con pestífera adulación. De suerte que a quienes se les tributan se tienen por hombres dignos de respeto y de veneración, y se añade más, dignos de adoración. Sin embargo, ¿quién pensó que se debe sacrificar a otro que a aquel que o conoció, o juzgó, o fingió Dios? Cuán antiguo sea el culto de sacrificar a Dios, asaz lo muestran los sacrificios de los dos hermanos Caín y Abel: el del mayor, rechazado por Dios, y el del menor, aceptado[441].

CAPÍTULO V

Sacrificios no requeridos por Dios, pero que quiso se observaran para significar los requeridos

¿Quién estará tan fuera de sus casillas que se imagine que Dios necesita, para algunos usos propios, las cosas ofrecidas en los sacrificios? La divina Escritura se hace eco del sentir contrario en diversos pasajes. Para no hacerme largo, baste citar aquel pasaje del Salmo: *Dije al Señor: Tú eres mi Dios, porque no necesitas de mis bienes.* No solamente se debe creer que Dios no necesita de la res o de cualquiera otra cosa corruptible y terrena, sino ni de la misma justicia del hombre. Todo culto legítimo a

---

rían y no querrían que nosotros gozáramos también de Dios, y, por tanto, dejarían de ser bienaventurados, o necesariamente han de querer para nosotros también la felicidad de que ellos gozan.

441 Véase a este propósito la Epístola 102,3,17 y los capítulos 5-6.

Dios reporta utilidad al hombre, no a Dios[442]. Nadie dirá que fue útil a la fuente si bebiere de ella o a la luz si viere con ella. Y si los antiguos patriarcas hicieron tales sacrificios de víctimas de reses, sacrificios que ahora el pueblo de Dios lee y no hace, no debe entenderse, sino que por aquellas cosas se significaron estas otras que se operan en nosotros, precisamente con el fin de que nos unamos a Dios y; encaminemos al prójimo a este fin. El sacrificio visible es sacramento del sacrificio invisible, o sea, es un signo sagrado[443]. A este tenor, aquel penitente en el profeta, o el profeta mismo que busca tener propicio a Dios por sus pecados, dice: *Si hubieras querido sacrificio, lo hubiera, sin duda, ofrecido; tú no te deleitarás con holocaustos. Sacrificio para Dios es el espíritu atribulado; el corazón contrito y humillado no lo desprecia Dios.* Es de notar cómo, donde dijo que Dios no quiere sacrificio, allí mismo muestra que Dios quiere sacrificio. No quiere sacrificio de res sacrificada, sino el sacrificio de un corazón contrito. El sacrificio que Dios no quiere, según el profeta, es figura del sacrificio que quiere. Así, pues, dijo que Dios no quiere sacrificios en el sentido que se imaginan los ignorantes, que los quiere como para su deleite. Si los sacrificios que quiere, de los que éste es uno, el corazón contrito y humillado por el dolor penitencial, no quisiera que fueran significados por los sacrificios que, al parecer, los desea como deleitables para sí, no los mandara ciertamente ofrecer en la Ley vieja. Por eso debían ser cambiados en tiempo oportuno y determinado, para que no se creyeran agradables o aceptables a Dios por sí mismos, y no más bien porque son figura de estos otros. Así dice otro salmo: *Si tuviere hambre, no te lo diré, porque mía es la redondez de la tierra y su plenitud. ¿Por ventura comeré carne de toros o beberé sangre de machos cabríos?* Como si dijera: Cierto que, si me fueran necesarios, no te los pidiera, porque los tengo en mi mano. Luego, para explicar el sentido de esas palabras, escribe: *Sacrifica a Dios*

---

[442] Dios, como omnipotente, no necesita para nada de sus criaturas. El hombre está cu un error cuando cree que, al rendir culto a Dios, le da algo que de otra manera no poseería. El hombre, aunque debe adorar a Dios desinteresadamente, sin embargo, no puede desligarse de esa mira egoísta que le asalta en cada una de sus acciones. Y la acción para él más trascendente es la amistad con Dios, que halla por medio de la adoración. Es, pues, el hombre el que se beneficia de su propia acción de religión, no Dios.

[443] Esta definición pasó a la Escuela. Los escolásticos la aceptaron, y todos, de una u otra manera, la explicaron siguiendo la mente del gran Doctor de la teología católica. *Signum sacrum* es el sacramento. Santo Tomás y antes el Maestro de las Sentencias recogieron la expresión y la hicieron propia.

sacrificio de alabanza y cumple al Altísimo tus votos. E invócame en el día de la tribulación, y te eximiré y me glorificarás.

Item en otro profeta: *¿En qué asiré yo,* dice, *al Señor; en qué tomaré a mi Dios excelso? ¿O le asiré en holocaustos y en becerros de un año? ¿O aceptará el Señor en miles de carneros y en diez millares de gruesos machos cabríos? ¿O le ofreceré mis primogénitos por mi maldad, el fruto de mi vientre o el pecado de mi alma? ¿O te ha sido anunciado, ¡oh hombre!, el bien, y qué exige de ti el Señor, sino que hagas justicia, y que ames la misericordia, y que estés preparado para caminar con el Señor tu Dios?* En estas palabras del profeta se distinguen los dos sacrificios y se declara harto que Dios no pide por sí mismos los sacrificios, que son figura de estos sacrificios que Dios pide. La Epístola que se intitula a los Hebreos[444] dice: *No olvidéis hacer bien y ser comunicadores, porque de tales sacrificios se agrada Dios.* Y por eso, donde está escrito: *Quiero misericordia más que sacrificio,* no conviene entender otra cosa más que el sacrificio anticipado por el sacrificio, porque lo llamado por todos sacrificio es signo del verdadero sacrificio. Ahora bien, la misericordia es un verdadero sacrificio. Por lo cual se dijo lo que poco antes cité: *De tales sacrificios se agrada Dios.* Todos los preceptos divinos que se leen de muchos modos, en el ministerio del tabernáculo o del templo, sobre los sacrificios, tienden a significar el amor de Dios y del prójimo. *De estos dos preceptos,* como está escrito, *pende la Ley toda y los Profetas.*

CAPÍTULO VI

El sacrificio verdadero y perfecto

Por consiguiente, verdadero sacrificio es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía, es decir, relacionada con aquel fin del bien, merced al cual podemos ser verdaderamente felices. De donde se sigue que la misericordia que nos mueve a socorrer al hombre, si no se hace por Dios, no es sacrificio. Aunque lo haga u ofrezca el hombre, con todo, el sacrificio es cosa divina. Este es el significado que. dieron los an-

[444] Esta manera de citar prueba que en tiempo de San Agustín no todos admitían como auténtica la Epístola a los Hebreos. Aun posteriormente los críticos han dudado sobre su autenticidad, por la diversidad de estilo y por la diversa doctrina en ella contenida. Sin embargo, desde la definición del Tridentino y luego del Vaticano, nadie pone ya en tela de juicio su autenticidad.

tiguos latinos a esta palabra. De aquí se deduce, que el hombre consagrado en nombre de Dios y ofrecido por voto a Dios, en cuanto muere al mundo para vivir para Dios, es sacrificio[445]. Esto pertenece a la misericordia que cada uno ejecuta consigo mismo. Por eso está escrito: *Ten misericordia de tu alma, agradando a Dios.* El castigar nuestro cuerpo por la templanza, si esto lo hacemos, como es nuestro deber, por Dios, a fin de no dar nuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino como armas de justicia a Dios, es sacrificio. El Apóstol, exhortando a esto, dice: *Y así os ruego, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos en hostia viva, santa, agradable a Dios, que es el culto racional vuestro.* Si el cuerpo, del que se sirve el alma como de siervo o instrumento, es sacrificio, ¡cuánto más lo será el alma cuando se encamina a Dios para que, encendida en el fuego de su amor, pierda la forma de la concupiscencia del siglo y se reforme sometida a la forma inconmutable, que se complace en lo que había recibido de su belleza! También el Apóstol testifica esto al añadir: *Y no os conforméis con este siglo, sino reformaos en novedad de vuestro espíritu, para probaros cuál es la voluntad de Dios, cuál es el bien y el beneplácito y la perfección.*

Siendo verdaderos sacrificios las obras de misericordia hacia nosotros o hacia los prójimos, pero referidas a Dios, y siendo verdad que las obras de misericordia no tienen otro fin que librarnos de la miseria y hacernos felices, cosa que no se efectúa sino por aquel bien del que está escrito: *Mi bien es adherirse a Dios*, resulta claro que toda la ciudad redimida, en otros términos, la congregación y sociedad de los santos, ofrece a Dios su sacrificio universal por ministerio del gran Sacerdote[446]. Este se ofreció a sí mismo en su pasión por nosotros, a fin de que nosotros fuéramos el cuerpo de esa cabeza. Y se ofreció según la forma de siervo. Ofreció esta forma y en ella se entregó. Según esta forma, es Mediador; según ella, es

---

[445] El sacrificio es siempre una inmolación. Si su esencia consiste en la inmolación o en la oblación, es cuestión que discuten aún los teólogos. Agustín no admite más sacrificio que aquel en el que hay una entrega, llamémosla oblación, y una inmolación, un morir la víctima para entregarla a otro. Y ese otro ha de ser Dios, porque sólo a El se debe el sacrificio.

[446] Cristo es el sumo Sacerdote, que, como dice San Pablo, entró una vez al *sancta sanctorum.* El ofrece por el mundo su sacrificio y en su persona se acumulan los méritos de todos los santos de su sociedad, la Iglesia. Su sacrificio es extensivo a todos. Cristo murió por todos y diariamente sigue muriendo por el mundo. La Humanidad entera, que pesaba sobre los hombros de Cristo cuando caminaba con la cruz, ahora vuelve sus ojos al gran Sacerdote, y por su ministerio, como Mediador que es, ofrece a Dios todo lo que tiene.

Sacerdote, y según ella, es Sacrificio[447]. El Apóstol nos exhorta a que ofrezcamos nuestros cuerpos en hostia viva, santa y agradable a Dios, que es el culto racional nuestro, y a que no nos conformemos con este siglo, sino que nos reformemos en la novedad de nuestro espíritu.

Y para probar cuál es la voluntad de Dios y cuál el bien y el beneplácito y la perfección, ya que todo este sacrificio somos nosotros, dice: *Pues, por la gracia de Dios que me ha sido dada, digo a todos los que están entre vosotros: que no sepan más de lo que conviene saber, sino que sepan con templanza y cada uno según Dios le repartió la medida de la fe. Porque de la manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros, mas todos los miembros no tienen unas mismas operaciones, así muchos somos un mismo cuerpo en Cristo, y cada uno, miembro el uno del otro, teniendo dones diferentes según la gracia que nos ha sido dada.* Este es el sacrificio de los cristianos: *muchos un solo cuerpo en Cristo*[448]. Este misterio, la Iglesia también lo celebra asiduamente en el sacramento del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra que en la oblación que hace se ofrece a sí misma[449].

---

[447] He aquí la característica más genuina del pensamiento agustiniano en torno a Cristo. El Cristo total de los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan,* de las *Enarraciones a los Salmos*, de la vida entera de Agustín, halla en estas palabras su auténtica expresión. ¡Qué dulzura infunde esta concepción en nuestra alma de cristianos! ¡Con cuánta admiración podía exclamar el gran Convertido de Milán: *Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra. Totus homo ille et nos! (In Io. Evang.* tr.31,8).

[448] Se entregó en la forma de siervo y, según ella, se hizo Mediador, Sacerdote y Sacrificio. El es la víctima y El es el sacerdote. Cristo nos dio ejemplo y nos salvó, porque se hizo como nosotros y entregó por nosotros lo que había tomado de nosotros.

[449] La Iglesia ofrece diariamente este sacrificio, el sacrificio de la Nueva Ley, por ministerio de sus sacerdotes. Son los sacerdotes los ministros secundarios, los que hacen las veces de Cristo en este ofrecimiento visible del gran sacrificio, porque este sacrificio del altar es rememorativo del ofrecido por Cristo en la cruz.

CAPÍTULO VII

El amor de los santos ángeles se reduce a que quieren que nosotros seamos adoradores, no de ellos, sino del Dios uno y verdadero

Con razón los espíritus inmortales y bienaventurados, que habitan las moradas celestiales y que congozan la participación de su Creador, por cuya eternidad son estables, por cuya verdad están ciertos y por cuya gracia son santos, no quieren que nosotros les sacrifiquemos a ellos, sino a Aquel del que también ellos conocieron ser sacrificio con nosotros. Y no quieren, porque misericordiosamente nos aman a nosotros, mortales y miserables, y quieren seamos inmortales y felices. Formamos con ellos la Ciudad de Dios, a la que se dice en el Salmo: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios.* Una parte de ella peregrina en nosotros y otra en ellos nos alienta. De aquella soberana Ciudad, donde la voluntad inteligible e inconmutable de Dios es la ley; de aquella soberana curia en cierto sentido (pues se tiene allí cura de nosotros) descendió a nosotros por medio de los ángeles la Escritura Santa, que lee: *El que sacrifica a dioses, y no a sólo el Señor, será destruido.* Esta Escritura, esta ley, estos preceptos, han sido confirmados con tal cantidad de milagros, que aparece palmariamente a quién quieren que sacrifiquemos los inmortales y los bienaventurados, que desean que seamos nosotros como ellos.

CAPÍTULO VIII

Milagros que Dios se dignó dar a sus promesas para alentar la fe de los piadosos, aun por ministerio de los ángeles

Parecerá que revuelvo tiempos muy remotos si conmemorare los milagros asaz antiguos hechos para confirmar las promesas de Dios. Miles de años ha que Dios predijo a Abrahán que en su descendencia alcanzarían la bendición todas las gentes. ¿Quién no se maravillará de que la esposa de Abrahán, estéril como era, le diera un hijo en su augusta vejez, cuando ya ni podía parir ni ser fecunda? ¿Y de que en el sacrificio del mismo Abrahán discurriera por medio de las víctimas divididas una llama descen-

dida del cielo?[450] ¿Quién no se maravillará de que los ángeles predijeran a Abrahán el incendio celestial de Sodoma, ángeles a los que había él dado hospedaje como a hombres y por medio de los cuales había entendido las promesas de Dios sobre su descendencia futura? ¿Quién no se maravillará de la maravillosa liberación, por medio de los mismos ángeles, de Lot, hijo de su hermano, de las llamas de Sodoma, cuando el incendio era ya inminente? Su esposa, volviendo la vista atrás y convertida de repente en estatua de sal, nos advirtió un gran misterio, que nadie en vía de su liberación debe desear lo pasado. ¿Cuáles y cuántos fueron los prodigios que maravillosamente obró Dios por medio de Moisés en favor de su pueblo, para librarle del yugo tiránico de Egipto, donde permitió a los magos de Faraón, esto es, del rey de Egipto, que prensaba al pueblo con su dominación, hacer algunas maravillas precisamente para ser maravillosamente vencidos? Ellos los obraban por sus brujerías y encantamientos mágicos, o sea, de los demonios, y Moisés los superó fácilmente con tanta mayor potencia, cuanto que los obraba más justamente en nombre de Dios, que hizo el cielo y la tierra, y con asistencia de los ángeles. Finalmente, en la tercera plaga, desfallecidos los magos, se completaron por medio de Moisés diez plagas con misteriosa disposición. Gracias a ellas, los duros corazones de Faraón y de los egipcios se allanaron a dejar salir al pueblo de Dios. Luego les pesó, y procuraron dar alcance a los hebreos, que se alejaban. Estos, dividido el mar, pasaron a pie enjuto, y la ola, tornándose a juntar por aquí y por allí, cubrió y anegó a los egipcios. ¿Qué diré de aquellos milagros que, cuando el pueblo caminaba por el desierto, se repitieron con estupenda divinidad? Las aguas que no podían beberse, echando en ellas un leño, según el mandato de Dios, perdieron su amargor y saciaron a los sedientos. El maná vino del cielo a los hambrientos, con la circunstancia de que tenían todos una medida fija para recoger, y lo que cogían de más lo corrompían los gusanos en él nacidos; pero el doble recogido el día anterior al sábado, porque el sábado no era lícito recogerlo, no era violado por la podredumbre. Cuando deseaban en el desierto carne, parecería que no habría para abastecer a tanta multitud, se cubrió el campo de volátiles, y el ardor de la cupididad se vio apagado por el fastidio de la saciedad. Los enemigos que salieron al paso y lo prohibían y luchaban contra ellos, estando Moisés en oración, con los brazos extendidos en forma de cruz, fueron derrotados sin ninguna baja de los hebreos. Los sediciosos del pueblo de Dios y los sepa-

[450] En las *Retractaciones* escribe a este pasaje Agustín: *Non debui pro miraculo poni in Abrahae sacrificio, flammam caelitus factam inter divisas victimas cucurrisse, quoniam hoc üli in visione monstratum est* (II 43,2).

ratistas de la sociedad divinamente ordenada, para ejemplo visible de la pena invisible, fueron sepultados vivos en la tierra, que se resquebrajó a sus pies. La piedra herida por la vara soltó un chorro de agua que abundó a tanta multitud. Las mortíferas mordeduras de las serpientes, pena justísima de los pecados, eran sanadas mirando simplemente a la serpiente de bronce levantada en un leño, para subvenir así a la aflicción del pueblo y para que la muerte fuera destruida con la muerte, como estampa que asemejaba la muerte crucificada. Esta serpiente, guardada en memoria de tal hecho, cuando más tarde comenzó el pueblo errante a adorarla como a ídolo, Ezequías, rey que servía con su religioso poder a Dios, la hizo pedazos, con grande alabanza de su piedad.

CAPÍTULO IX

Artes ilícitas usadas en el culto de los dioses. Indecisiones del platónico Porfirio sobre las mismas

1. Estas y otras muchas maravillas por el estilo, que sería asaz prolijo enumerar, se hacían para encarecer el culto del Dios uno y verdadero y prohibir el de muchos y falsos. Se obraban con una fe sencilla y con una piadosa confianza, no con encantamientos y cármenes compuestos por arte de esta nefaria curiosidad. Este arte lo llaman magia, o, con nombre más detestable, *goecia*[451], o, con otro menos desacreditado, *teúrgia*[452], los que se afanan por distinguir esto. Entre los que se dan a las artes ilícitas, unos son condenables, los que el vulgo llama maléficos[453] (éstos dicen que practican la *goecia*); otros quieren parecer dignos de loa; son los que se dan a la *teúrgia*. Pero la verdad es que unos y otros están sujetos al falaz culto de los demonios, que le rinden bajo el nombre de ángeles.

2. Porfirio promete, como vacilante y en un discurso en cierto modo vergonzoso, una especie de purificación del alma por medio de la teúrgia.

---

451 La goecia es un género de magia que se hace por medio de la excitación de los muertos. Se le ha llamado así del llanto en torno a los sepulcros.

452 La teúrgia es una especie de operación divina y se llama a la magia en que se invocan, según la opinión de los paganos, a los dioses o a los demonios por medio de ceremonias y sacrificios ciertos y fijos.

453 Esta palabra usada aquí por San Agustín es jurídica y muy a tono con su erudición. Las leyes castigaban a los astrólogos y a los magos bajo el nombre de *matemáticos* y de *maléficos.*

Pero niega que este arte preste a alguien el retorno a Dios. Lo digo para que veas que fluctúa en su sentir alternativo entre el vicio de la curiosidad sacrílega y la profesión de la filosofía. Unas veces advierte que se guarden de este arte, como falaz, como peligrosa en la práctica y prohibida por las leyes[454], y otras, como cediendo a sus panegiristas, dice que es útil para purificar una parte del alma, no la intelectual, que percibe la verdad de las cosas inteligibles, que no tienen ninguna semejanza con los cuerpos, sino la espiritual, que capisca las imágenes de las cosas corporales[455]. Esta dice que se hace idónea y apta para la suscepción de los espíritus y de los ángeles y para ver a los dioses, por medio de ciertas consagraciones teúrgicas, que llaman *teletas*[456]. Confiesa que estas consagraciones teúrgicas no sirven para una purificación del alma intelectual, que la haga idónea para ver a Dios y para contemplar las cosas que verdaderamente son. De esto puede colegirse de qué dioses o qué visión dice que efectúan estas consagraciones teúrgicas, visión en que no se ven las cosas que verdaderamente son. Finalmente, añade que el alma racional, o como él gusta más de decir, intelectual, puede huir a las regiones superiores, aunque lo que tiene de espiritual no haya sido purificado por ninguna arte teúrgica. La parte espiritual, según él, es purificada por el teúrgo, pero tan escasamente que no alcanza por esa purificación la inmortalidad y la eternidad. Discierne los ángeles de los demonios, diciendo que los lugares aéreos son morada de los demonios, y los etéreos, empíreos, de los ángeles. Y aconseja granjearse la amistad de algún demonio para que, conduciendo él, cada uno pueda elevarse siquiera un poquito de la tierra después de la muerte y diga que hay otro camino para llegar a la soberana compañía de los ángeles. Afirma, por otra parte, con confesión en cierto modo expresa, que debe evitarse la compañía de los demonios. Esto lo dice donde escribe que el alma después de la muerte, al pagar sus penas, tiene horror al culto de los demonios, por los que era engañada. Y no puede negar que la teúrgia, encarecida por él como conciliadora de los ángeles y de los dioses, obra mancomunada con tales potestades, que o envidian la purificación del alma o sirven a las artes de los envidiosos. Refiere *sobre* este punto una *queja* de no sé qué caldeo: «Se queja, dice, un buen hombre en Caldea de que le salieran fallidos sus grandes esfuerzos en la purificación del alma, porque se los atajó otro varón poderoso en envidia, conjurando las potencias con sus sagradas preces

[454] Así lo comenta Agustín en el capítulo 28 de este libro. A él remitimos.

[455] En el *De Genesi ad litteram* (XII n.50-51) habla largamente de la distinción entre las tres visiones, intelectual, espiritual y corporal.

[456] Teletas, como queda ya dicho en otro lugar, se llamaban las consagraciones o expiaciones y sacrificios perfectos en los que no faltaba nada.

para que no lo concedieran lo pedido. Luego aquél las ligó, añade, y éste no pudo soltarlas». Basado en esto, concluye que es cosa clara que la teúrgia es una disciplina que sirve tanto para hacer bien como para hacer mal, tanto entre los dioses como entre los hombres. Los dioses padecen y están sujetos también a aquellas perturbaciones y pasiones que Apuleyo atribuye en común a los demonios y a los hombres, separando, sin embargo, a los dioses de ellos por la alteza de su etérea morada y afirmando la sentencia de Platón en tal distinción.

CAPÍTULO X

La teúrgia promete a las almas una falsa purificación por invocación de los demonios

He aquí que ahora otro platónico, más docto que el primero, según ellos, dice que los dioses, por no sé qué disciplina teúrgica, están sujetos a las pasiones y a las perturbaciones. Prueba de ello es que pudieron ser conjurados y aterrados con preces sagradas, para que no prestasen al alma la purificación. Y fueron aterrados de tal modo por el que pedía el mal, que quien pedía el bien no pudo por la misma arte teúrgica desligarles de aquel temor y librarles para que le concedieran tal beneficio[457]. ¿Quién no se da cuenta que todo esto son invenciones de los falaces demonios sino el misérrimo siervo de ellos y ajeno a la gracia del verdadero Libertador? Si esto se llevara a efecto entre los dioses buenos, fuera allí más el valimiento del beneficio purificador del alma que el del malévolo impedidor. O, si el hombre en favor de quien se hacía parecía indigno de purificación a los dioses justos, debieron negar esto, no aterrados por el envidioso ni, como él dice, impedidos por el miedo de un numen más poderoso, sino por libre juicio. Es de maravillar que aquel benigno caldeo que deseaba purificar su alma con los misterios teúrgicos no encontrara un dios superior que, infundiéndoles un terror más fuerte, forzara a los dioses aterrorizados a prestar ese beneficio, o, librándoles de todo temor, hicieran ese bien con libertad. Si al buen teúrgo le faltaron ritos sagrados por los que purificara primero de la peste del temor a los mismos dioses que invocaba por purificadores de su alma, ¿qué razón hay para que pueda tener a mano un dios más poderoso que le infunda terror y no pueda tener uno que le purifique? ¿O es que

[457] Véase el capítulo siguiente, número 2, donde explica esto con detención.

se encuentra un dios que oye al envidioso e infunde terror a los dioses para que no le hagan bien, y no se encuentra al Dios que escucha al benévolo y quita el temor a los dioses para que le hagan bien? ¡Bonita teúrgia! ¡Donosa purificación del alma! Aquí impera más la inmunda envidia que impetra la pura beneficencia; más aún, impera más la detestable y nociva perfidia de los malignos espíritus que la doctrina saludable y digna de atención. Las imágenes de los ángeles o de los dioses que, según Porfirio, aparecen al alma que ha obrado estas sórdidas purificaciones, algunas maravillosas, por cierto, por medio de esos ritos sacrílegos (si es que estos ritos tienen tal virtud), son un retrato de lo que dice el Apóstol: *Satanás se transfigura como en ángel de luz.* De él vienen aquellos fantasmas, de él, que, en ansias de enredar en los falaces ritos de muchos y falsos dioses a las míseras almas y de apartarlas del culto auténtico del verdadero Dios, único por el que son purificadas y sanadas, como está dicho de Proteo[458].

Se multiplica en distintas formas,

persiguiéndoles hostilmente, falazmente ayudándoles y de uno y otro modo dañándoles.

CAPÍTULO XI

Epístola de Porfirio al egipcio Anebonte. En ella le pide ser instruido sobre la diversidad de demonios

1. Con más cordura trabajó Porfirio al escribir al egipcio Anebonte[459], donde, a guisa de consultor y de investigador, no solamente descubre las artes sacrílegas, sino también las destruye. En ella reprueba a todos los demonios, porque dice que son tan imprudentes que arrastran tras sí un vapor húmedo y que, por tanto, no moran en el éter, sino en el aire bajo la luna, y en el mismo redondel lunar. Sin embargo, no se atreve, a atribuir a los demonios todas las falacias, las malicias y las ineptitudes que con razón le inquietan. Llama, a usanza de otros, a algunos demonios buenos,

[458] Proteo es dios marino, hijo de Neptuno y guardián de sus ganados, que apacentaba en Egipto. Estaba dotado del don de adivinar lo porvenir, mas no lo anunciaba sino cuando le obligaba fuerza mayor. Para evitar ser consultado, tomaba toda clase de formas para no ser conocido.

[459] Esté tal Anebonte, aunque Ensebio y el mismo Teodoreto citan la epístola a él de Porfirio, con todo no es conocido.

aunque confiesa que todos son generalmente imprudentes. Se extraña de que los dioses no solamente se halagan con las víctimas, sino que también se constriñen y obligan a hacer lo que los hombres quieren. Además, si por el cuerpo y por la incorporalidad los dioses se distinguen de los demonios, ¿cómo puede sostenerse que son dioses el sol y la luna y los diversos astros visibles en el cielo, que no duda que son cuerpos? Y si son dioses, ¿cómo dicen que unos son benéficos y otros maléficos? ¿Y cómo se juntan a los incorporales siendo corpóreos? Pregunta también, como dudando, si en los adivinos y en los que hacen maravillas hay almas más poderosas o si les vienen de fuera algunos espíritus que les dan este poder. Estima que les vienen de fuera, porque los magos se sirven de piedras y de hierbas para ligar a algunos, y abrir las puertas cerradas, y obrar maravillas por el estilo. Por esta razón, dice que algunos opinan que existe un cierto género al que es propio prestar atención a las voces, naturaleza falaz, omniforme, multímoda, que simula a los dioses y a los demonios y a las almas de los difuntos.

Esto es lo que hace que todas las cosas parezcan ser buenas o malas. Por lo demás, acerca de las que verdaderamente son buenas, nunca concurren al bien; más aún, ni las conocen, sino que conciban el mal y enredan e impiden muchas veces a los diligentes seguidores de la virtud. Estos espíritus falaces y malignos que vienen al alma de fuera están llenos de temeridad y de fasto, gozan de perfumes de sacrificios, son presa de las adulaciones y demás cosas por el estilo. Y engañan a los sentidos humanos dormidos o en vela. Todo esto no lo afirma como conocimiento suyo, sino que lo sospecha tenuemente o lo duda, diciendo que es opinión de otros. Fue difícil para tan grande filósofo conocer o argüir con confianza toda la sociedad diabólica, que cualquiera viejecita cristiana no se detiene a conocer y la detesta con libertad suma. Quizá éste se ruboriza de ofender tanto a aquel Anebonte a quien escribe, tan ilustre pontífice de tales misterios, como a los demás admiradores de esas prácticas reputadas divinas y pertinentes al culto de los dioses.

2. Sigue, sin embargo, y refiere a guisa de investigador cosas que, sobriamente consideradas, no pueden menos de atribuirse a las potestades malignas y engañosas. Pregunta: ¿Por qué, después de invocar a los espíritus mejores, se manda a los peores que ejecuten los injustos preceptos de los hombres y por qué no oyen las súplicas del implicado en placer venéreo, siendo así que ellos no se demoran en conducir a algunos a coitos impúdicos? Y ¿por qué ordenan que sus pontífices conviene que se abstengan de animales, para que no se mancillen con vapores corpóreos, y ellos se regodean con otros vapores y en los perfumes de las víctimas, y por qué

prohíben al inspector el contacto con los cadáveres y ellos celebran muchos de sus misterios con cadáveres? ¿Qué significa que el hombre sujeto a cualquier vicio amenace no al demonio o al alma de algún difunto, sino al sol o a la luna o a cualquiera de los dioses celestes, y los aterrorice falsamente para arrancarles la verdad? Amenaza con que hará pedazos el cielo, y demás cosas por el estilo, imposibles para un hombre, a fin de que los dioses, como niños tontos, aterrados por falsas y ridículas amenazas, lleven a efecto lo que les mandan[460].

Cuenta que escribió a un tal Queremón[461], perito en tales misterios, o mejor en tales sacrilegios, los rumores que se corren entre los egipcios, bien sobre Isis, bien sobre Osiris, su marido. Estos, según él. tienen el poder máximo para obligar a los dioses a hacer lo mandado, cuando el mago fuerza con composiciones poéticas y amenaza con descubrirlo o destruirlo, diciendo además que él desgarrará terriblemente los miembros de Osiris si descuidaren hacer lo mandado. Porfirio se admira, y con razón, de que el hombre amenace con estas vanidades e insensateces a los dioses, y no a cualesquiera, sino a los celestes y que brillan con sidérea luz, y no forzándoles sin efecto, sino con violento poder, haciendo con estos terrores que ejecuten lo que él quiere. Más aún, so color de admirador y de inquisidor de las causas de tales misterios, da a entender que estas cosas son obra de aquellos espíritus cuyo género describió más arriba bajo opinión de otros. No son, como él cree, falaces por naturaleza, sino por vicio, que simulan ser dioses y almas de los difuntos, y no simulan, como él dice, a los demonios, sino que lo son realmente. Y en cuanto a que los hombres con hierbas y piedras, con animales y ciertos sones y voces, con figuras y ficciones y con algunas observaciones de los movimientos astrales en la rotación del cielo fabrican en la tierra algunas potestades idóneas para llevar a cabo variados efectos, todo esto es obra también de los demonios, que juguetean con las almas a ellos sujetas y que se exhiben voluptuosos ludibrios con los errores de los hombres. O Porfirio, dudando en realidad e investigando esto, cuenta estas cosas, que convencen y redarguyen a estas mismas potestades, mostrando a la vez que son obras no de potencias que nos ayudan a conseguir la vida feliz, sino de demonios seductores; o, para sospechar mejor del filósofo, no quiso ofender con una especie de autoridad soberbia de doctor a este hombre egipcio, dado a tales errores y engreído de la

[460] Véase Eusebio, *De praeparatione evangélica* 1.5 c.8-10.

[461] Esto Queremón es también desconocido hasta cierto punto, Era un egipcio que había abrazado el estoicismo. Sus obras sobre la religión en Egipto son citadas por Porfirio.

grandeza de su ciencia, ni turbarle abiertamente con una altercación de enemigo, sino, con la humildad de un vulgar investigador y deseoso de aprender, quiso imaginarse aquello para mostrarle cuán despreciables y peligrosos eran sus errores. Finalmente, próximo ya al fin de la carta, pide que le enseñe cuál sea el camino de la sabiduría egipcia que conduce a la felicidad. Además, añade que aquellos cuyo comercio con los dioses se reduce a obtener recursos para encontrar a un siervo fugitivo, o para adquirir una heredad, o para casamientos, o para mercaduría, o para algo por el calilo, inquietando así la mente divina, le parece vano que cultiven la sabiduría. Y, por fin, que aquellos númenes con los que conversare, aunque predijeran cosas verdaderas sobre las demás realidades, como sobre la felicidad no aconsejarían nada cauto e idóneo, ni son dioses ni demonios buenos, sino o espíritu seductor o todo invención humana.

CAPÍTULO XII

Milagros que obra el verdadero Dios por ministerio de los santos ángeles

Con todo, porque son tantas y tales las maravillas obradas por estas artes, que exceden el módulo de la facultad humana, ¿qué resta sino que aquello que parece predicción u obra admirable de Dios, pero que no se refiere al culto del Dios uno, en cuya unión reside, según propia confesión de los platónicos y sus muchas atestaciones, el solo bien beatífico, ha de entenderse que es los ludibrios y los seductores impedimentos de los malignos demonios, que deben precaverse con piedad verdadera? En efecto, todos los milagros obrados, o por medio de los ángeles o de cualquiera otro modo, pero modo divino, que encarezcan el culto y la religión del Dios uno, en el que únicamente está la vida feliz, se debe creer que fueron verdaderamente hechos, obrando Dios en ellos, por aquellos o por medio de aquellos que nos aman según la verdad y la piedad. No se debe prestar oídos a los que niegan que el Dios invisible obre milagros visibles, porque también, según ellos, Dios hizo el mundo, y no pueden negar que el mundo es visible. Cuanto de maravilloso se hace en el mundo, indudablemente es menos que el mundo, o sea que el cielo y la tierra y cuanto en ellos hay, que ciertamente son obras de Dios. Como el que lo hizo, así el modo como lo hizo es oculto e incomprensible para el hombre. Es verdad que los milagros de la naturaleza visible se vulgarizan, porque los estamos viendo con-

tinuamente; pero, si los consideramos sabiamente, son superiores a los más raros e inusitados. Mayor milagro es el hombre que el milagro obrado por el hombre[462]. Por esta razón, Dios, que hizo visibles el cielo y la tierra, no se dignó hacer milagros visibles en el cielo y en la tierra por los que excitara al alma, entregada aún a las cosas visibles, a rendirle culto a El, invisible. Dónde y cuándo lo haga, depende de su inmutable consejo, en cuya disposición tienen ya realización los tiempos futuros[463]. El mueve las cosas temporales y no es movido temporalmente. El no conoce de otra manera lo que ha de hacer que lo hecho, y no oye a los que le invocan de otro modo que como ve a los que le han de invocar[464]. Cuando sus ángeles escuchan, El escucha en ellos como en su verdadero templo, no obra de artífice humano, como en sus hombres santos. Sus mandatos se realizan en el tiempo, mandatos contemplados en su ley eterna[465].

CAPÍTULO XIII

Dios, invisible, a veces se ha mostrado visible, no tal cual es, sino según la capacidad del que lo ve

No debe inquietar a nadie que, siendo invisible, hartas veces se mencione que se les apareció a los patriarcas. Así como el sonido hace ver el

---

[462] El hombre es un enigma y un milagro. Su maravillosa estructuración es incomprensible. El misterio del hombre, aquella *magna quaestio* de las *Confesiones*, tiene en toda la vida fiel Hiponense una importancia trascendentalísima. Este ser miraculoso del hombre puede leerse también en los lugares que siguen: *Confes.* IV 14,22; *En. in Ps.* 41,13.

[463] En Dios todo está presente con una presecialidad eterna. Su inmutable consejo es el don de su admirable sabiduría, en la cual y por la cual fueron hechas todas las cosas. En ella, las cosas son antes de ser hechas y existen antes de venir a la existencia real y fenoménica para nuestros sentidos.

[464] La ciencia de Dios se extiende a todo y no es distinta para lo porvenir y para lo presente. En Dios, el futuro no existe, todo es presente, si es que se puede hablar de presente donde no hay tiempo. El conoce los futuros y los futuros libres, sin que por eso prive al hombre de su libertad.

[465] La ley eterna, que es, según su conocida definición, *ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservan iubens et perturban vetans (Contra Faustum* XXII 27). Esto es en relación con nosotros; pero sucede que muchas veces no conocemos el orden a seguir, y por eso nos desviamos de ella. Los ángeles contemplan la ley, y ésta se realiza en el tiempo.

pensamiento concebido en el silencio de la inteligencia, y no es el pensamiento, así la especie en la que se veía a Dios en su naturaleza invisible no era lo que El[466]. Con todo, El era visto en aquella especie corporal como el pensamiento en el sonido de la voz. Y ellos no ignoraban que veían al Dios invisible en una especie corporal que no era él. Hablaba también con El Moisés y le decía: *Si he hallado gracia delante de ti, muéstrateme a ti mismo, para que a sabiendas te vea*[467].

Como era conveniente que la ley de Dios se diera con aparato terrible en los edictos de los ángeles no a un solo hombre o a unos pocos sabios, sino a todas las naciones y a los pueblos todos, se hicieron en presencia del pueblo grandezas en el monte en que se revelaba la ley a uno, contemplando la multitud, que temía y temblaba de lo que sucedía. No creyó el pueblo de Dios a Moisés, como creyeron los lacedemonios a Licurgo[468], porque había recibido de Júpiter o de Apolo las leyes que estableció. Cuando se daba la ley al pueblo, en la que se mandaba rendir culto al Dios uno, en presencia del mismo pueblo aparecía con signos y movimientos maravillosos cuanto la divina Providencia juzgaba suficiente para intimar la ley que manda a la criatura servir al Creador.

CAPÍTULO XIV

Al Dios único se debe culto no solamente por los beneficios eternos, sino también por los temporales, porque todas las cosas subsisten y penden de su providencia

Al igual que la recta erudición de un solo hombre es útil, así la instrucción del linaje humano, representado por el pueblo de Dios, crece por intervalos de tiempo como por edades sucesivas para que se eleve de lo temporal a lo eterno y de lo visible a lo invisible[469]. De tal forma, que aun

---

466 Esto mismo lo trata extensamente en las epístolas 147 y 148 y también en *Quaestiones in Heptateucum* II q.101.

467 Cómo fue este requerimiento de Moisés y cómo se le apareció Dios, puede verse en los lugares antes citados y también en la q.151 de *Quaest. in Hept.* II.

468 Licurgo es el gran legisperito de Grecia. Se persuadió que sus leyes las había compuesto por inspiración de Apolo, y en esta convicción dio sus leyes a los lacedemonios.

469 Este es el plan seguido por la mente para ascender hasta la naturaleza invisible de Dios. Es el proceso asecnsionnl que se ha llamado, que corresponde propiamente a

el tiempo en que se prometían divinamente premios visibles se encarecía el culto a un solo Dios, a fin de que la mente humana no se sometiera a cualquiera por los beneficios terrenos de esta vida transitoria, sino únicamente al verdadero Creador y Señor del alma. Quienquiera que niegue que todo cuanto los ángeles o los hombres pueden dar a los hombres cae bajo el poder del solo Omnipotente, es un verdadero necio. El platónico Plotino disputa sobre la Providencia, y comprueba por la hermosura de las florecillas y de las hojas, que se extiende desde el Dios sumo, cuya es la belleza inteligible e inefable, hasta estos seres terrenos e Ínfimos. Afirma que todas estas cosas abyectas, que tienden a toda prisa a perecer, no pueden tener los hermosos números de sus formas, si no toman su forma del ser subsistente que entraña en su forma inteligible r inconmutable todos los seres[470]. El Señor Jesús enseña esto cuando dice: *Considerad los lirios del campo; no trabajan ni hilan. Os digo que ni Salomón, en toda su gloria, vistió como uno de éstos. Pues si al heno del campo, que hoy es y mañana es echado en el horno, Dios viste así, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe?*

Optimamente, pues, el alma humana, apegada aún a los deseos terrenos, no suele esperar sino del Dios sumo aquellos bienes ínfimos y terrenos, necesarios para esta vida transitoria y despreciables en comparación de los beneficios eternos de la otra, que pide en el tiempo. El fin que persigue deseando éstos es no apartarse del culto de Aquel al que llegará por el desprecio de éstos y por su apartamiento de ellos.

CAPÍTULO XV

Ministerio de los ángeles, instrumentos de la Providencia de Dios

Así plugo a la divina Providencia ordenar el curso de los tiempos, que, como dije y se lee en los Hechos de los Apóstoles, la ley sobre el culto del Dios uno y verdadero se publica en los edictos de los ángeles. En ellos aparecería visiblemente la persona de Dios no ciertamente por su substancia, que permanece siempre invisible para los ojos corruptibles,

---

toda la temática agustiniana en la búsqueda incesante del Infinito. Siempre me ha gustado admirar este retorno del alma, mejor, este encuentro del alma con Dios, ese Dios que colma los anhelos de los corazones y las ansias de la inteligencia. Y en esto, es innegable, San Agustín es un maestro.

[470] Así lo afirma Plotine en la enéada III 1.2 c.13.

sino con ciertos signos formados de una criatura sujeta al Creador. Y hablaba por sílabas sirviéndose del lenguaje humano, haciendo ligeros y transitorios intervalos, El, que en su naturaleza, no corporal, sino espiritualmente; no sensible, sino inteligiblemente; no temporal, sino, por decirlo así, eternalmente, ni comienza ni termina de hablar[471]. Cuanto oyen en su pureza cabe El, no por oído corporal, sino mental, sus ministros y sus nuncios, que, inmortalmente felices, gozan de su verdad inconmutable; y cuanto oyen de modos inefables que debe hacerse, y que debe conducirse hasta estas cosas visibles y sensibles, lo ejecutan pronta y fácilmente[472]. Esta ley se ha dado según la disposición de los tiempos[473]. Esta disposición entraña primeramente, como queda dicho, promesas terrenas, que eran figuras de las eternas. La celebraban muchos con solemnidades visibles y las comprendían pocos. El culto del Dios uno, no de uno de la turba, sino del que hizo el cielo y la tierra y toda alma y todo espíritu que no es lo que El, se manda allí con unísona armonía de voces y sonidos. El es el Hacedor, y los demás son hechuras suyas. Y para ser y para conservarse necesitan de Aquel que los hizo[474].

---

471 Nótese la correspondencia de términos usada por el Santo. Esto nos recuerda aquello de las *Confesiones: Dios es poderosísimo y omnipotentísimo, misericordiosísimo, justísimo, invisible a nuestros ojos y presentísimo por la razón y la fe,* etc. (I 4,5).

472 La angelología agustiniana, como notamos ya, es imperfecta, pero está a la altura de su época. El error tiende por todos sus rincones. Se alaba en los espíritus su obediencia al Creador y el cumplimiento fiel de sus mandatos.

473 Esta ley se ha dado según la disposición de edades y de tiempos. Todos los tiempos y todas las edades tienen sus correspondencias y sus aconteceres propios. En conformidad con cada uno de ellos se ha promulgado esta ley. Esta ley rige todos los destinos de la humanidad sin transgredir los derechos de los individuos. Dios, como presciente, conoce todo desde su eternidad y lo modera todo con su providencia.

474 La criatura necesita de Dios para ser y para seguir siendo. En sí no es, y porque no es, tiende al no ser, a la nada. Para que fuera se le dio la existencia, pero una existencia que precisa en cada momento la ayuda de su Hacedor. De esta suerte, la criatura no puede engallarse, porque, dejada de la mano del que es, se desvanece y torna al no ser, a la nada. ¡Cuánta filosofía encierran estas palabras!

CAPÍTULO XVI

¿Debe creerse, para arribar a la vida feliz, a los ángeles que exigen se les rinda culto con honor divino, o debe creerse a los que mandan servir con santa religión no a sí, sino al Dios uno?

1. ¿A qué ángeles pensamos que se debe creer para arribar a la vida eterna y feliz? ¿A los que quieren se les rinda culto con ritos de religión y reclaman de los mortales que les exhiban solemnidades y sacrificios, o a los que dicen que todo este culto se debe al Dios uno, Creador de todas las cosas, y que mandan rendírselo con verdadera piedad? Contemplándole a El, son ellos felices y nos prometen a nosotros serlo. La visión de Dios es visión de tanta belleza y tan digna de amor, que, sin ella, Plotino no duda en llamar infelicísimo al dotado y que abunda de cualesquiera otros bienes[475]. Como a este único bien invitan algunos ángeles y otros invitan con signos maravillosos a que se les rinda el culto de latría a ellos mismos, de suerte que aquéllos prohíben rendir culto a éstos, y éstos no se atreven a prohibirlo a Aquél, pregunto: ¿A quiénes se debe dar más fe? Respondan a esto los platónicos, respondan cualesquiera filósofos, respondan los teúrgos, o mejor, los periurgos[476]. Porque todas esas artes no merecen término más digno. En una palabra, respondan los hombres, si vive en ellos en participación, siquiera, una chispa del sentido de su naturaleza, por el que fueron creados racionales. Respondan, digo, a esta pregunta: ¿A quiénes se debe sacrificar a los dioses, o a los ángeles que mandan se les sacrifique a ellos, o a Aquel uno al que mandan estos otros que prohíben se sacrifique a ellos y a éstos? Si ni aquéllos ni éstos hicieran algunos milagros, sino solamente mandaran, unos que se sacrifique a ellos mismos, y otros, vedando esto, mandaran que se sacrifique al Dios uno, debiera asaz discernir la piedad qué cosa de éstas procede del fasto de la soberbia y cuál de la verdadera religión. Diré más: si con hechos maravillosos inquietaran las mentes humanas estos que piden sacrificios para sí, y aquellos que prohíben esto y

---

[475] Así lo califica Plotino en la enéada I 1.6 c.7. En esto consistirá la visión beatífica, en la contemplación de Dios, muy superior, por cierto, al éxtasis plotiniano, que es puramente intelectual. Para este éxtasis requiere Plotino la purificación del alma de todas las inmundicias terrenales. Es el primer paso de la mística cristiana.

[476] He aqui un juego de palabras que sólo puede traducirse a la letra. Los periurgos, palabra de cuño agustiniano. Vives cree que la deriva Agustín de *perurgere,* solicitar, o de *perurere,* quemar, abrasar. Los teúrgos son, según el griego, los curiosos y muy dados a los sacrilegios y ceremonias de los demonios.

ordenan que se sacrifique al Dios uno, no se dignaran hacer ostentaciones visibles de milagros, debería anteponerse su autoridad, no por el sentido del cuerpo, sino por la razón de la mente[477]. Pero, puesto que Dios, para encarecer las palabras de su verdad, ha permitido que estos nuncios inmortales, con miras a la gloria de Dios y no al fasto de ellos, obraran milagros mayores, más ciertos y más palmarios, con el fin, sin duda, de que no intimaran con más facilidad la religión falsa a las almas débiles aquellos que piden sacrificios para sí, precisamente por mostrar algunas cosas estupendas a sus sentidos, ¿a quién le agradará desatinar hasta el extremo de no elegir la verdad a seguir, donde encontrará más ancho campo para su admiración?

2. Voy a decir unas palabras sobre los milagros de los dioses gentiles que recuerda la historia. No hablo de aquellos accidentes monstruosos que se producen de cuando en cuando por causas ocultas del mismo mundo, pero comprendidas en el plan de la divina Providencia y ordenadas por ella. De esta clase son los partos inusitados de los animales y la insólita faz de las cosas en el cielo y en la tierra, capaz de sorprender y aun de dañar, que refieren que procuran y mitigan los ritos demoníacos con su falacísima astucia. Hablo de acontecimientos que aparecen asaz evidentemente ser obra de su virtud o poder, como es que las efigies de los dioses Penates que trajo de Troya el fugitivo Eneas pasaron por sí mismas de un lugar a otro[478] y que Tarquinio cortó una roca con su navaja[479]. De esta laya es también que la serpiente de Epidauro se unió como compañera a Esculapio en su viaje a Roma[480] y que a la nave que transportaba el simulacro de la madre de Frigia, inmóvil aún, a pesar de los esfuerzos de hombres y de bueyes, ligada a ella por el cinturón una mujerzuela, la movió y trajo, en testimonio de su castidad[481]. Es también de esta ralea lo de que la virgen

---

[477] La buena educación y la apreciación verdadera así lo exigen. La caridad tiende hacia el prójimo, y es más digno de crédito aquel que cree a otro ser superior a sí mismo, y al que opina debe rendírsele culto, que aquel otro que egoístamente se para en sí y en sí se encastilla, pidiendo sólo para sí el culto. La razón postula esta gradación.

[478] Véase el libro I, capítulo 3, donde se narra esta venida de los dioses Penates.

[479] Según el testimonio de Cicerón y de Livio, Accio Navio, por mandato de Tarquinio, llevó a efecto la acción que aquí se refiere.

[480] Así lo narran también Livio, Ovidio y Valerio Máximo.

[481] Esta mujer fue Claudia Quincia, a juzgar por la relación de Cicerón. Claudia, en habiendo oído que la nave no podía moverse, ella que había sido siempre una mujer impúdica, puesta de rodillas ante la diosa, suplicó que, si la juzgaba casta, siguiera la nave su cíngulo. En efecto así sucedió.

vestal[482] sobre cuya impureza versaba la cuestión, llenando una criba de agua del Tíber y no corriendo por ella, resolvió la controversia. Estas y otras cosas por el estilo, en modo alguno deben parangonarse, por su virtud y por su grandeza, a las que leemos hechas en el pueblo de Dios. ¡Cuánto menos deben serlo aquellas otras que las leyes de los pueblos que dieron culto a tales dioses juzgaron dignas de ser prohibidas y castigadas, a saber, las mágicas o teúrgicas! La mayor parte de ellas son engañosas ilusiones para los sentidos de los mortales, mezcladas con alucinamiento imaginario, cual es hacer descender la luna, «hasta que, como dice Lucano, derrame más de cerca su espuma sobre hierbas supuestas». Algunos de sus prodigios, sin embargo, aunque parecen igualarse en la obra a algunos hechos de los piadosos, el fin por el que se distinguen muestra que estos nuestros son incomparablemente mayores. En efecto, a muchos debe tributárseles culto con tantos menos sacrificios cuanto más los exigen éstos. A éstos se encarece el Dios uno, que prueba que no necesita de tales, tanto por testimonio de las Escrituras como después por la remoción de los sacrificios. En realidad, si hay ángeles que piden para sí sacrificios, deben ser pospuestos a aquellos que los piden no para sí, sino para el Dios Creador de todo, al que sirven. De este modo muestran la sinceridad del amor con que nos aman, cuando por medio del sacrificio quieren someternos no a sí, sino a Aquel por cuya contemplación son ellos felices, y al que anhelan que lleguemos nosotros, a Aquel del que ellos no se apartan. Si esos ángeles quieren que se hagan sacrificios no a uno, sino a muchos dioses; no a sí mismos, sino a los dioses de los que ellos son ángeles, aun a éstos deben preferir aquellos que son ángeles del Dios único de los dioses, a quien mandan que se sacrifique, de forma que prohíben que se haga a otro cualquiera, siendo así que ninguno prohíbe que se haga a este único al que éstos ordenan que se sacrifique. Por consiguiente, si, lo que más indica su soberbia falacia, ni son buenos ni ángeles de dioses buenos, sino demonios malos, los que no quieren que se rinda culto con sacrificios a solo Dios, uno y sumo, sino a sí mismos, ¿qué mayor recurso contra ellos debe elegirse que el del Dios uno, al que sirven los ángeles buenos, que exigen de nosotros sacrificios no para sí, sino para Aquel cuyo sacrificio debemos ser nosotros mismos?

[482] Esta virgen se llamaba Tuccia. Quieren algunos, dice Leonardo Coqueo, que esta prueba fuera hecha por un ángel bueno, para mostrar la castidad de la doncella. Sin embargo, él mismo afirma que pudo también hacerla un demonio, que es lo probable, y como tal parece narrarlo aquí Agustín.

CAPÍTULO XVII

El Arca del Testamento. Milagros divinamente realizados para encarecer la autoridad de la ley y de sus promesas

Esta es la razón de que la ley de Dios dada en los edictos de los ángeles, que ordena rendir culto al único Dios de dioses, con religión de ritos religiosos, prohibidos cualesquiera otros, estuviera colocada en el arca llamada del testimonio. Con este nombre se daba a entender suficientemente que Dios, a quien se rendía culto con aquellos ritos, no suele estar circunscrito ni contenido en lugar alguno, ya que sus respuestas y signos se hacían ostensibles a los sentidos humanos y procedían del lugar del arca, pero allí se daba testimonio de su voluntad. La ley estaba escrita en tablas de piedra y colocada, como dije, en el arca. Esta, durante el tiempo de la peregrinación en el desierto, con el tabernáculo, que se llamó igualmente tabernáculo del testimonio, la trasladaban los sacerdotes con gran veneración. El signo que acompañaba era una nube que aparecía por el día y que por la noche lucía como fuego. Cuando esta nube se movía, se movían los campamentos, y cuando se paraba, acampaban de nuevo. Acompañaron a la ley testimonios de gran milagro, fuera de los que ya he notado y de las voces que procedían del lugar del arca. Cuando el arca pasaba el Jordán con los hombres que iban a entrar en la tierra de promisión, el río, deteniéndose en la parte superior y corriendo en la inferior, dio paso libre a ella y al pueblo. Luego, los muros de la primera ciudad que se enfrentó en plan hostil, y que rendía culto a muchos dioses a usanza de los gentiles, después de haber dado en torno a ella siete vueltas el arca, se derrumbaron de repente sin ser atacados por mano alguna ni heridos por ningún ariete. Tras esto, establecidos ya en la tierra de promisión, el arca fue capturada por los enemigos en pena de los pecados de aquéllos. Los que la capturaron la colocaron honoríficamente en el templo del dios al que ellos rendían culto, sin contar con los demás dioses, y, marchando, cerraron el templo. Al día siguiente, al abrirlo, hallaron por tierra y roto en mil pedazos el simulacro a que suplicaban. Al fin, conmovidos por los prodigios y castigados más acremente, devolvieron el arca del testimonio divino al pueblo del que la habían tomado. ¿Cómo fue esa devolución? La colocaron sobre un carro y uncieron a él dos novillas, a las que habían quitado sus terneros, y las dejaron marchar a su antojo, deseando aún aquí explorar la potencia divina. Pero ellas, sin conductor ni ductor, se encaminaron pertinazmente por el camino a los hebreos, sin revocarlas de él los mugidos de sus chotos ham-

brientos. Mostraron con ello un gran misterio a sus adoradores. Estas y cosas por el estilo son pequeñeces para Dios, pero son grandes para infundir a los mortales un terror y una enseñanza saludable. Si ciertos filósofos, máxime los platónicos, han mostrado más rectitud y merecido más gloria que los otros, como ya hice notar, por haber enseñado que la Providencia divina administra también estas cosas ínfimas y terrenas por el testimonio de las bellezas numerosas que se engendran no solamente en los cuerpos de los animales, sino también en las hierbas y en el heno, ¡cuánto más en evidencia ponen la divinidad estas cosas que se hacen a la hora de la predicación! En ella se encarece la religión que prohíbe se sacrifique a los seres, tanto celestes, terrestres, como infernales, y manda sacrificar solamente al Dios uno, único que, amando y amado, hace felices. Fija, además, los tiempos prescritos para sus sacrificios, y predice por medio de un sacerdote mejor que deben ser mejores, y asegura que no apetece éstos, sino que por éstos significa otros mejores. El fin de ello no es el sublimarse El con estos honores, sino el excitarnos a nosotros, encendidos en el fuego de su amor, para que le rindamos culto y nos unamos a El. Esto es un bien para nosotros, no para El.

Capítulo XVIII

Contra los que niegan la fe a los libros eclesiásticos con que Dios instruyó a su pueblo

¿Dirá alguno que estos milagros son falsos y que no fueron realizados, sino que fueron escritos mendazmente? Quienquiera que hable así y pretenda que no debe creerse a los libros sobre los milagros puede también decir que los dioses no cuidan de las cosas mortales. Los dioses no persuadieron que debía rendírseles culto de otro modo que por los efectos de sus obras maravillosas, de las que es testigo la historia de los pueblos, cuyos dioses pudieron ostentarse admirables, pero no mostrarse útiles. Precisamente por eso no nos hemos propuesto en esta nuestra obra, cuyo libro X traemos entre manos, refutar a los que o niegan que haya fuerza alguna divina o sostienen que no cuida de las cosas humanas. Nos hemos propuesto refutar a los que prefieren sus dioses a nuestro Dios, fundador de la santa y gloriosísima Ciudad, ignorando que El es también el Creador invisible e inmutable de este mundo visible y mudable y el verdaderísimo Dador de la felicidad, a base no de los que hizo, sino de Sí mismo. Su veracísimo pro-

feta dice: *Mi bien es adherirme a Dios.* Los filósofos discuten acerca del fin del bien, a cuya consecución refieren todos sus afanes. No dijo el profeta: Mi bien es nadar en riquezas, o ser engalanado con púrpura y cetro, o brillar con diadema. No dijo tampoco lo que algunos filósofos no se avergonzaron de decir: Mi bien es el placer del cuerpo[483]; o lo que les pareció mejor a los mejores: Mi bien es la virtud de mi ánimo[484]. Dijo simplemente: *Mi bien es adherirme a Dios.* Esto había enseñado Aquel único al que, según el consejo de los santos ángeles, confirmado con milagros, se debía sacrificar. De aquí que El se hiciera su sacrificio, comido por cuyo fuego inteligible ardía, y tendiera con un deseo santo a su inefable e incorpóreo abrazo. Por tanto, si los adoradores de muchos dioses (cualesquiera juzguen que sean sus dioses) creen que fueron los dioses los autores de los milagros, y creen para ello a la historia de las cosas civiles, o a los libros mágicos, o, si creen más honesto, a los teúrgicos, ¿qué razón hay para que no quieran creer en este punto a las Letras, a las cuales se debe lanía mayor fe cuanto es grande sobre todos Aquel único al que mandan sacrificar?

CAPÍTULO XIX

Razón del sacrificio visible que, según la religión verdadera, debe ofrecerse al Dios único verdadero e invisible

Quienes estiman que los sacrificios visibles se adecúan a los dioses visibles y que a Aquél, como a invisible, le convienen los invisibles, y al mayor, mayores, y a mejor, mejores, cuales son los movimientos de una mente pura y de una voluntad recta, sin duda ignoran que éstos son signos de aquéllos, como las palabras que suenan son signos de las cosas. Por lo cual, así como, cuando oramos y alabamos, dirigimos las voces significativas a Aquel a quien ofrecemos en el corazón las cosas que significamos, así, cuando sacrificamos, conocemos que se debe el sacrificio visible no a otro que a Aquel cuyo sacrificio invisible debemos ser nosotros en nuestros corazones. Entonces nos favorecen y se regocijan con nosotros y nos ayudan a esto mismo, según sus posibilidades, los ángeles y las virtudes superiores y más poderosas en bondad y en piedad. Si quisiéramos exhibirles estos sacrificios, no los reciben de buen grado, y, cuando han sido en-

---

[483] Es la doctrina corriente entre los epicúreos, que reponen la felicidad en el placer del cuerpo.

[484] Véanse las citas dadas en el número anterior.

viados a los hombres de forma que se sienta su presencia, lo han prohibido abiertísimamente. Hay ejemplos de ello en las Sagradas Letras. Imaginaron algunos que debían tributar a los ángeles, adorándoles o sacrificándoles, el honor que se debe a Dios, y fueron prohibidos por su consejo y mandados que lo tributaran a Aquel único al que conocieron que es justo rendirlo. Imitaron a los santos ángeles los hombres santos de Dios. A Pablo y Bernabé, después de haber hecho un milagro de sanamiento en Licaonia, les creyeron dioses, y los licaonios les quisieron inmolar víctimas. Ellos se opusieron con humilde piedad y les anunciaron al Dios en que creyeran.

No por otra razón los exigen soberbiamente para sí aquellos falaces espíritus que porque saben que se deben al Dios verdadero. No gozan en realidad, como dice Porfirio y creen algunos, en los perfumes cadavéricos de las víctimas inmoladas, sino en los honores divinos. Gran copia de perfumes tienen doquiera, y, si quieren más, ellos mismos pueden dárselos a sí mismos. Los espíritus que se arrogan la divinidad no se deleitan en el humo de cualquier cuerpo, sino en el ánimo del que suplica. A éste, engañado y sujeto, lo señorean, e interrumpen su camino hacia el Dios verdadero, para que no sea el hombre sacrificio de El, mientras sacrifica a otro fuera de él.

CAPÍTULO XX

Del supremo y verdadero sacrificio efectuado por el Mediador entre Dios y los hombres

De aquí procede aquel verdadero Mediador, el hombre Cristo Jesús, hecho Mediador entre Dios y los hombres al tomar la forma de siervo. En la forma de Dios recibe el sacrificio con el Padre, con el que es Dios uno, y en la forma de siervo ha proferido ser sacrificio a recibirlo, a fin de que no estimara alguno, tomando pie de aquí, que debía sacrificarse a ultima criatura. Por eso es El el sacerdote, El el oferente y El la oblación[485]. De esta realidad quiso que fuera sacramento cotidiano el sacrificio de la Iglesia. Ella, siendo cuerpo de esa Cabeza, aprendió por su medio a ofrecerse a sí

[485] El, el oferente, y él, la víctima. Y el sagrado concilio de Tiento diría en términos más escolásticos y precisos: *Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum semel in cruce obtulit, sola ratione offerendi diversa.*

misma[486]. Los antiguos sacrificios de los santos eran signos múltiples y variados de este verdadero sacrificio, y éste era figurado por muchos, al igual que una misma realidad se expresa con muchas palabras para encarecerla más y sin fastidio[487]. Todos los falsos sacrificios desaparecieron ante este verdadero y supremo sacrificio.

CAPÍTULO XXI

Modo del poder dado a los demonios para glorificar a los santos por el aguante de las pasiones. Los santos vencieron a los espíritus aéreos no aplacándolos, sino permaneciendo fieles a Dios

En tiempos moderados y prefijados, los demonios han recibido, por permisión de Dios, el poder de ejercitar tiránicamente sus enemistades contra la Ciudad de Dios, con instigación de los hombres que poseen, y de recibir sacrificios para sí no solamente de los que se los ofrecen y de exigirlos a los que quieren, sino también de arrancarlos con violentas persecuciones a los que no quieren ofrecérselos. Esto no solamente no es nocivo para la Iglesia, sino que es útil, para colmar así el catálogo de sus mártires[488]. A éstos, la Ciudad de Dios los tiene por ciudadanos tanto más esclarecidos y honrosos cuanto con mayor fortaleza lucharon contra la impiedad hasta el derramamiento de su sangre. A éstos, con mucha más elegancia, si la usanza lingüística de la Iglesia lo admitiera, los llamaríamos nuestros

---

[486] La Iglesia, como cuerpo de Cristo, toma parte en el sacrificio de la Ley nueva. Toma parte en cuanto que el sacrificio se lo legó Cristo a ella y ella es la encargada de nombrar ministros aptos para que lo ofrezcan, y toma también parte en sus fieles, por quienes y en favor de los cuales se ofrece. Además, como cuerpo de Cristo, ministro principal en el sacrificio, lo ofrece juntamente con El, y su valor se eleva a valor infinito.

[487] La Antigua Ley es el preludio de la Nueva. En ella se contenían todos los sacrificios, mejor, el único sacrificio de ésta, aunque en figuras múltiples. Cristo, en el centro de la historia, y la humanidad en dos vertientes.

[488] *Necesse est ut aspera sint tempora* (Serm. MA. Caillau et S. Ivés II 19). El cristianismo es una divina milicia, y militar por Cristo es ganar la batalla, porque Cristo nunca pierde. De las persecuciones se formó la Iglesia y con ellas avanzará la Ciudad de Dios en su peregrinar por el mundo. La lucha es la esencia misma de nuestro ser de cristianos y de hombres, y de ella sabemos aprovecharnos para los altos fines porque Dios la envía.

héroes[489]. Este nombre dicen que deriva de Juno, que se nombra en griego Ἥρα. Y por eso no sé qué hijo de ella, según las fábulas griegas, fue llamado Heros. La fábula tiene este cierto sentido místico: Juno representa el cielo, morada, según su querer, de los héroes. Con este nombre de cierta dignidad llaman a las almas de los difuntos. Pero nuestros mártires se llamarán héroes, como dije, si la usanza del lenguaje eclesiástico lo permitiera. No porque tienen en el aire sociedad con los demonios, sino porque vencieron a los demonios, es decir, a las potestades aéreas. Y en ellos vencieron, sea cualquiera la significación que se dé a la fábula, a la misma Juno, que no de todo punto sin razón la introducen los poetas como enemiga de las virtudes y envidiosa de los varones fuertes que piden el cielo. Torna a sucumbir y a cederle infelizmente Virgilio, pues diciendo en sus versos ella:

> ¡Soy vencida por Eneas!,

Heleno, en seguida, da a Eneas este pretendido consejo de piedad:

> Eleva hacia Juno con todo tu corazón las fórmulas sagradas y triunfa de esa dominadora a fuerza de dádivas y súplicas.

De esta opinión dice Porfirio, aunque no según su sentir, sino según el de otros, que el dios bueno o el genio no viene al hombre si no ha sido antes amansado el malo. Como si fueran entre ellos más fuertes los númenes malos que los buenos, puesto que los malos obstaculizan las ayudas de los buenos, si los aplacados no les dan lugar, y los buenos no pueden ser de provecho si no quieren los malos. Los malos pueden dañar, siendo para ellos nonada la resistencia de los buenos. No es éste el camino de la religión verdadera y verazmente santa. No vencen así a Juno, es decir, a las potestades aéreas, envidiosas de las virtudes de los piadosos, nuestros mártires. No superan nuestros héroes, si la costumbre admite este apelativo, a Hera en dones suplicantes, sino en virtudes divinas. Con más propiedad se apellidó Escipión el Africano por haber conquistado con su valor el Africa que si aplacara con dones a los enemigos para que le perdonaran.

---

489 Recuerda la palabra griega. Deriva, sin duda, del nombre griego de Juno. *Loe héroes* son los que mueren por la verdad, por Dios, que es la verdad misma, no los que realizan hazañas con un prurito de gloria humana. Este término pide Agustín para los mártires, porque son unos héroes.

CAPÍTULO XXII

¿De dónde les viene a los santos el poder contra los demonios y de dónde la verdadera purificación del corazón?

Los hombres de Dios expulsan con verdadera piedad a las potestades aéreas, enemigas y contrarias de la piedad, exorcizando, no aplacando. Y todas las tentaciones de su adversidad las vencen orando no a ellas, sino a su Dios contra ellas. Ellas no vencen ni subyugan a nadie sino por el vínculo del pecado. Se triunfa de ellas en nombre de Aquel que tomó al hombre e hizo sin pecado que en el mismo sacerdote y sacrificio se obrara la remisión de los pecados, o sea por el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, por el que, hecha la purificación de los pecados, nos reconciliamos con Dios[490].

Los hombres no se separan de Dios sino por los pecados, cuya purificación no se efectúa en esta vida por nuestra virtud, sino por la miseración divina, por el perdón de Cristo, no por nuestro poder. La razón es que, por grande que sea este poder que llamamos nuestro, es una concesión que nos hizo la bondad de Dios a nosotros. Sería mucho atribuirnos a nosotros en esta carne si no viviéramos bajo el perdón hasta que El disponga[491]. Precisamente para eso se nos ha dado la gracia por medio del Mediador, para que, mancillados por la carne de pecado, nos limpiáramos con la semejanza de la carne de pecado, con esa gracia de Dios que muestra en nosotros su grande misericordia. Por ella nos rige en esta vida por medio de la fe y después de esta vida nos conduce a la perfección perfecta por medio de la especie de la verdad inconmutable.

---

[490] Cristo, como Mediador entre Dios y los hombres, acercó a Dios a nosotros y nos levantó a nosotros hasta Dios. Esta es la renovación moral que el cristianismo, como descendencia de Cristo, tuvo como misión exclusiva, sigue aún teniendo y tendrá siempre.

[491] Agustín está con el pelagianismo al ojo, podríamos decir. El joven bretón le amagaba y atacaba por todos los flancos; por eso ahora mide bien sus expresiones y se guarda de explicar cautelosamente las dudosas. El hombre por sí no puede nada; todo ha de recibirlo de arriba, del Padre de las luces, y El, Dios, lo dispone todo y todo lo ordena para los fines de aquellos que eligió.

Capítulo XXIII

Principios en que se basa la purificación del alma según los platónicos

Los oráculos divinos —dice Porfirio— que han respondido que no somos purificados por las teletas del sol y de la luna. Con esto pretende dar a entender que el hombre no puede ser purificado por las teletas de ningunos dioses. ¿Qué teletas purificarán si no purifican las del sol y las de la luna, que están considerados como los principales dioses celestes? Por fin añade que el mismo oráculo expresó que los principios pueden purificar. Pretendía, al decir que las teletas del sol y de la luna no purificaban, que no se creyera que las de cualquiera otro dios del montón servían para purificar.

¿Qué entiende él por principios? Lo conocemos, pues él es platónico. Nombra al Dios Padre y al Dios Hijo, que en griego se llama intelecto paterno o mente paterna[492]. Del Espíritu Santo no dice nada, o no lo dice expresamente, aunque yo no entiendo a qué otro llame medio de éstos. Si éste, como Plotino, donde trata de las tres substancias principales[493], quiere que se entienda por tercera la naturaleza del alma, no la llamara ciertamente medio entre éstos, o sea, entre el Padre y el Hijo. Plotino pospone la naturaleza del alma al intelecto paterno[494]; éste, al llamarlo medio, no lo pospone, sino lo interpone. En realidad, expresó, como pudo o como quiso, lo que nosotros llamamos Espíritu Santo, no Espíritu del Padre solamente, ni solamente del Hijo, sino de entrambos. Los filósofos hablan con libertad de expresión y no temen ofender los oídos religiosos en las cosas muy difíciles de entender. Nosotros debemos hablar en conformidad con una regla cierta, para que la licencia de palabras sobre las realidades que por ellas se significan no engendre una opinión impía.

---

492 La cuestión a discutir es la siguiente: ¿Conocieron los filósofos platónicos la Trinidad? Algunos indicios parecen hacer sostenible la sentencia afirmativa. Sin embargo, es de difícil alcance para la mente humana. Plotino habla del Verbo, pero no como persona. Este pasaje de Porfirio es de dudosa interpretación y no puede decirse que haga alusión a las tres divinas personas. Con todo, puede estudiarse el problema o punto en cuestión.

493 En el libro I de la enéada V discurre Plotino sobre las tres substancias, pero sin pensar ni remotamente en el misterio de la Trinidad.

494 Así, en el capítulo 6 del libro I de la enéada V y en otras partes. Es sentir común de toda su obra.

Capítulo XXIV

Principio uno y verdadero, único que purifica y renueva la naturaleza humana

Así, pues, nosotros, cuando hablamos de Dios, no afirmamos dos o tres principios, como no nos es permitido decir dos o tres dioses, aun cuando, hablando de cada uno, del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo, confesamos que cada uno en particular es Dios. Y no decimos tampoco lo que los herejes sabelianos[495], que el Padre es el mismo que el Hijo, y que el Espíritu Santo es el mismo que el Padre y el Hijo, sino que el Padre es el Padre del Hijo, y que el Hijo es el Hijo del Padre, y que el Espíritu Santo del Padre y del Hijo no es ni el Padre ni el Hijo. Es verdadero decir que el hombre no es purificado más que por un solo principio, aunque ellos distingan muchos principios. Pero Porfirio, sujeto a las envidiosas potestades, de las que se avergonzaba y a las que temía redargüir libremente, no quiso entender que Cristo Señor era el principio, por cuya encarnación nos purificamos. Le despreció en la carne que tomó por causa de nuestra purificación. No entendió el gran sacramento por la soberbia, que allanó con su humildad el verdadero y benigno Mediador. Este se mostró a los mortales en la mortalidad, de la que, careciendo los mediadores malignos y falaces, alzaron su gallo más soberbiamente y prometieron a los míseros hombres, como inmortales a mortales, una ayuda engañosa. El Mediador bueno y verdadero probó que el pecado es un mal, no la substancia o la naturaleza de la carne. El alma del hombre pudo tomar esta carne sin pecado y tenerla y deponerla en la muerte y mejorarla en la resurrección. Y la misma muerte, aunque fuera pena del pecado, que El sin pecado pagó por nosotros, no debe ser evitada pecando, sino, si es posible, debe ser soportada por la justicia. Pudo librarnos de los pecados muriendo, porque murió, no por su pecado. Aquel platónico no conoció este principio, pues conociera al que purifica al alma. No es la carne principio, ni el alma humana, sino el Verbo, por el que fueron hechas todas las cosas. Luego la carne no purifica por sí misma, sino por el Verbo, que la tomó cuando *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.* Hablando sobre la obligación de comer místicamen-

[495] Sabelio fue el autor de esta herejía, levantada en el 260, en tiempos del emperador Galieno y del pontificado de Esteban I. El punto capital de su doctrina se reducía a esto: En Dios no hay distinción de personas; como es una naturaleza, así es también una persona. Es la contrapartida de Arrio, que defendía la distinción de esencia entre las tres divinas personas.

te su carne, cuando los que no entendieron se apartaban ofendidos, diciendo: *Dura es esta palabra, ¿quién podrá oírla?*, respondió a los que permanecieron cabe El: *El Espíritu es el que vivifica, la carne no aprovecha nada*. En consecuencia, el principio, una vez que tornó el alma y la carne, purifica el alma de los creyentes. Por eso, a los judíos que le preguntaban quién era, les replicó que era el principio[496]. Esto, nosotros, carnales, flacos, sujetos al pecado y envueltos en las tinieblas de la ignorancia, no lo pudiéramos comprender si Cristo no nos limpiara y sanara, por lo que éramos y por lo que no éramos. Éramos hombres, pero no éramos justos[497]. En su encarnación estaba la naturaleza humana; pero era justa, no pecadora. Esta es la mediación que nos alargó la mano a los caídos y aherrojados. Esta es la semilla dispuesta por los ángeles, en cuyos edictos se daba la Ley, que mandaba rendir culto al Dios uno y prometía venidero este Mediador.

CAPÍTULO XXV

Todos los santos, tanto bajo el tiempo de la Ley como bajo los siglos primeros, fueron justificados en el sacramento y en la fe de Cristo

Por la fe en este misterio pudieron los antiguos justos, viviendo piadosamente, ser purificados. Y esto no solamente antes de qué se diera la ley al pueblo hebreo (porque no les faltó el Dios predicador, o los ángeles), sino también en tiempos de la misma Ley, aunque pareciera tener las promesas carnales en figura de las cosas espirituales. Esta es la razón de llamarse Viejo Testamento. Entonces había también profetas mediante los cuales, como por ángeles, era predicada la promesa. De este número era

[496] Agustín, siguiendo la interpretación libre de las Escrituras, juega con frecuencia con sus palabras. El principio que os habla, admitida como la traducción del texto bíblico, no es tal, sino yo soy el que os habla desde el principio. Sin embargo, Agustín en sus comentarios al Génesis apela a este texto también para probar que en el principio, en que Dios creó, es Cristo. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 2,3; *Confess.* XII 20,29.

[497] El hombre estaba aherrojado en la cárcel de su pecado desde la caída de Adán. El hombre era hombre, pero le faltaba la justicia. Cristo se hizo hombre y trajo la justicia. La justicia no se compadecía con el pecado, y vino sin pecado para librarnos de él a nosotros los hombres. En esto se resume su obra redentora, en hacernos lo que no éramos, es decir, en hacemos justos.

aquel cuyo sentir sobre el fin del bien del hombre, tan grande y tan divino, mencioné poco ha: *Mi bien es adherirme a Dios.* En este salmo aparece bastante diferenciada la distinción entre los dos Testamentos, llamados Viejo y Nuevo. Por causa de las promesas carnales y terrenas, al ver que abundaban en ellas los impíos, dice que sintió temblequear sus plantillas y que estuvo a punto de dar sus pasos en el vacío, como si hubiera servido él en vano a Dios, viendo que sus menospreciadores florecían con la felicidad que él esperaba de Dios. Añade que trabajó en la búsqueda de este punto: ¿Por qué sería el atrapar así a quien quería, hasta que traspasara los umbrales del santuario de Dios y entendiera en los novísimos de aquellos que parecían felices al que yerra? Entonces comprendió que, en cuanto se engallaron, como él dice, fueron derribados y que desfallecieron y perecieron por sus iniquidades. Toda la cima de la felicidad temporal se les redujo al sueño del que despierta, que al instante se encuentra privado de los falaces goces con que soñaba. Y porque en esta tierra o en esta ciudad terrena se tenían por algo grande, dice: *Señor, en tu ciudad reducirás a nada su imagen.* Que a éste fuera útil buscar las cosas terrenas solamente del Dios uno y verdadero, muéstralo asazmente cuando dice: *Como animal he sido delante de ti, y yo he estado siempre contigo. Como animal,* dijo, cierto que no inteligente. Debí desear de ti lo que no puede ser común a mí y a los impíos, no aquello que me movió a pensar, en viendo abundar en ello a éstos, que te había servido en vano, cuando los que no quisieron servirte gozaban de tales dones. Con todo, *yo he estado siempre contigo;* yo, que, en ansias de tales cosas, no busqué otros dioses. Por eso prosigue: *Me tomaste de mi mano derecha, y me condujiste según tu voluntad, y me recibiste con gloria.* Como si pertenecieran a la izquierda todas aquellas cosas, que, al ver abundaban entre los impíos, casi se desmayó. *¿Qué hay para mí en el cielo? Y fuera de ti, ¿qué he querido sobre la tierra?* Se reprende a sí mismo y con justicia se desplugo, porque, teniendo un tan grande bien en el cielo (cosa que entendió después), buscó de su Dios en la tierra un bien transitorio, frágil y una felicidad en cierto modo de barro. *Desfalleció mi carne,* dice, *y mi corazón, Dios de mi corazón.* Cierto que con un desfallecimiento bueno, de lo inferior a lo superior. Así se dice en otro salmo: *Desea y desfallece mi alma por los atrios del Señor.* Y en otro: *Desfallece mi alma por tu salud.* Con todo, habiendo recordado el desfallecimiento del corazón y de la carne, no agregó: Dios de mi corazón y de mi carne, sino: *Dios de mi corazón.* Por el corazón se purifica la carne. Por eso dice el Señor: *Limpiad lo de dentro, y lo que está fuera será limpio.* Llama a Dios su porción, no a algo de El, sino a El mismo. *Dios de mi corazón,* dice, *y mi porción, Dios, para siempre.* La razón es que, entre las muchas

cosas que los hombres eligen, le agradó el que debe ser elegido. *Porque, he aquí que los que se alejan de ti perecerán. Acabaste con todo el que fornica, dejándote a ti,* es decir, con todo el que quiere ser lupanar de muchos dioses. Ahora sigue lo que ha motivado la exposición de este salmo: *Mi bien es adherirme a Dios,* no alejarme, no ser violado por muchos. El adherirse a Dios será perfecto cuando fuere liberado todo lo que debe serlo. Luego tiene realización lo que sigue: *El poner en Dios mi esperanza. Pues la esperanza que se ve no es esperanza, porque lo que uno ve, ¿cómo lo espera?,* dice el Apóstol. *Y si esperamos lo que no vemos, por paciencia lo esperamos.* Fundados en esta esperanza, hagamos lo que sigue, y seamos nosotros, según nuestro módulo, ángeles de Dios, es decir, sus nuncios, anunciando su voluntad y alabando su gloria y su gracia. De aquí que después de decir: *Poner en Dios mi esperanza,* añade: *Para anunciar tus alabanzas en las puertas de la hija de Sión.* Esta es la gloriosísima Ciudad de Dios. Esta conoce y da culto al Dios uno. Esta es la anunciada por los santos ángeles, que nos invitan a su compañía, y que quisieron ser ciudadanos en ella. A los ángeles no place que les rindamos culto como a nuestros dioses, sino con ellos que lo rindamos a su Dios y nuestro. Pláceles, además, que no les sacrifiquemos a ellos, sino que con ellos seamos sacrificio de Dios. A nadie que, depuesta su maligna obstinación, considere esto, se le ocurre dudar de que todos los inmortales bienaventurados, que no nos envidian (si nos envidiaran, no serían bienaventurados), sino que nos aman, para que nosotros seamos felices con ellos, nos favorecen más y nos ayudan más cuando rendimos culto con ellos al Dios uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que si se los rindiéramos a ellos mismos con sacrificios.

Capítulo XXVI

Inconstancia de Porfirio, vacilante entre confesar al Dios verdadero y el culto de los demonios

Yo ignoro cómo (según mi parecer) Porfirio se avergonzaba de sus amigos los teúrgos. Entendía de alguna manera esto, pero no lo defendía con libertad contra el culto de muchos dioses[498]. Dice, en efecto, que hay unos ángeles que, descendiendo hacia abajo, hacia los hombres teúrgicos,

[498] Esta sentencia, un tanto extremista, de San Agustín, la mitigan un poco otros escritos que nos dicen que Porfirio, una vez que conoció la religión cristiana y sus dogmas con distinción, no la fustigó ni hirió.

les inician en las cosas divinas, y otros que declaran en la tierra la voluntad del Padre, su alteza y su profundidad. Pregunto: ¿Debe creerse que estos ángeles, cuyo ministerio es declarar la voluntad del Padre, anhelan someternos a otro que a Aquel cuya voluntad nos anuncian? Así da un óptimo consejo este platónico al decir que deben ser imitados más bien que invocados. Por consiguiente, no debemos temer que, no sacrificándoles a ellos, ofendamos a los inmortales y bienaventurados sujetos a Dios. Lo que saben que no se debe sino al Dios uno y verdadero, a quien adhiriéndose ellos son felices, sin duda no quieren que se les exhiba a ellos, ni por figura alguna que lo signifique ni por la realidad significada por los misterios. Esta es altanería de los demonios soberbios y miserables, de los que está infinitamente alejada la piedad de los siervos de Dios, que son felices por su adhesión a él. Para percibir este bien nos conviene que con sincera bondad nos favorezcan y que no se arroguen el derecho de someternos, sino que anuncien a Aquel bajo el cual nos asociamos en paz. ¿Por qué tiemblas aún, ¡oh filósofo!, al dar rienda suelta a tu palabra contra las potestades envidiosas, tanto de las verdaderas virtudes como de los dones del Dios verdadero? Ya has distinguido los ángeles que anuncian la voluntad de Dios, de los que descienden, conducidos por no sé qué arte, a los hombres teúrgos. ¿A qué les haces todavía el honor de decir que anuncian cosas divinas? ¿Qué cosas divinas anuncian los que no anuncian la voluntad del Padre? Es decir, son aquellos que el envidioso ligó con preces sagradas para que no prestaran al alma la purificación. Y no pudieron, como tú mismo dices, ser desatados de sus ligaduras por el bueno, que deseaba purificarlos y devolverlos a su poder. ¿Dudas aún de que éstos sean malignos demonios? ¿O es que finges quizá ignorarlo, mientras no quieres ofender a los teúrgos, de quienes, engañado por tu curiosidad, aprendiste, como grande beneficio, estas nocivas y vanas artes?[499] ¿Te atreves a levantar al cielo, transcurrido este aire, y colocar entre los dioses sidéreos, o infamar con estos baldones a los mismos astros, a esta envidiosa, no potencia, sino pestilencia, no diré, señora, sino, según tu propia confesión, esclava de envidiosos?

[499] Así lo dice Eusebio. Porfirio, según esto, se inició en misterios teúrgicos, a los cuales hará referencia más tarde en sus obras cuando trate de la purificación del alma.

CAPÍTULO XXVII

La impiedad de Porfirio transciende aun el error de Apuleyo

¡Con cuánta más humanidad y aguante erró tu consectario el platónico Apuleyo! El solamente afirmó que los demonios, que habitan bajo la esfera lunar, son agitados por las enfermedades pasionales y por las borrascas de la mente, honrándoles es cierto, pero como quien quiere sin querer. Pero los dioses superiores del cielo, pertinentes a los espacios etéreos, ora los visibles, cuya luminosa brillantez veía, el sol, la luna y demás estrellas; ora los invisibles, imaginados, los separó cuanto pudo de la mancilla de estas perturbaciones.

Tú aprendiste no de Platón, sino de los maestros caldeos, a exaltar los vicios humanos hasta las cumbres etéreas o empíreas del mundo y hasta el firmamento celeste, a fin de que vuestros dioses pudieran anunciar a los teúrgos cosas divinas. Con estas cosas divinas te haces más engreído en tu vida intelectual, para que las purificaciones del arte teúrgica no parezcan necesarias para ti como filósofo. Sin embargo, las importas para otros, para dar esta especie de salario a tus maestros, porque a los que no pueden ser filósofos los seduces a estas purificaciones que confiesas ser inútiles para ti, como capaz de cosas superiores. En otros términos, intentas que los que no alcanzan a ver el valor de la filosofía, ardua en demasía y de unos pocos, busquen por medio de ti a los hombres teúrgos, que los purificarán, no en el alma intelectual, pero sí, a lo menos, en la espiritual. Y como la multitud de los que hastía la filosofía es incomparablemente mayor, se ven muchos más forzados a ir a tus maestros secretos e ilícitos que a las escuelas platónicas. Esto te prometieron los inmundísimos demonios, fingiendo ser dioses etéreos, cuyo predicador y ángel te hicieron[500]. La razón es que los purificados por el arte teúrgica en el alma espiritual no tornan al Padre, sino que habitarán sobre el montón de los aéreos entre los dioses etéreos. No oye esto la multitud de hombres que Cristo vino a librar de la dominación de los demonios. En El gozan de una purificación llena de misericordia, purificación de la mente, del espíritu, y del cuerpo. El asumió sin pecado a todo el hombre, precisamente para sanar de la peste de los pecados a todos los constitutivos del hombre. ¡Ojalá tú lo hayas conocido también y te hayas entregado a El para ser sanado con más seguridad, antes que a tu virtud, que es humana, frágil y enfermiza, o a tu nociva curiosidad! ¡Ojalá

500 Véase también a Eusebio, *De praeparatione evangélica* 1.4 c.4.

no te engañase a ti, a quien vuestros oráculos, como tú mismo escribes, confesaron al Santo y al Inmortal![501] De El dijo el tan conocido poeta, poéticamente, es verdad, porque lo dijo en persona sombreada de otro, pero verazmente si lo refieres a El:

Siendo tú nuestro guía, si alguna huella se quedó aún de nuestro crimen, no tendrá efecto alguno, y su desaparición librará a las tierras de un terror perpetuo.

Dijo que pueden existir aun en los muy adelantados en la santidad y que por la fragilidad de esta vida permanecen, aunque no crímenes, sí vestigios de crímenes, que sólo el Salvador, expresado en este verso, puede sanar. Que esto no lo dijo de propio talante, lo dice casi el mismo Virgilio en el cuarto verso de la misma égloga:

Ha llegado la edad anunciada por la sibila de Cumas.

De aquí se deduce, sin temor de errar, que esto lo dijo la sibila de Cumas. Aquellos teúrgos, o por mejor decir, los demonios, que fingen especies y figuras de dioses, empañan más bien que purifican el espíritu humano de la falsedad de los fantasmas y de la engañosa ludificación de formas vanas. ¿Cómo purificarán el espíritu humano los que tienen inmundo el propio? De otra suerte, en manera alguna ligaran con composiciones poéticas, envidiosos de los hombres, y oprimieran por el miedo el vano beneficio que parecía iban a prestar, o lo negaran con envidia semejante. Me basta saber que dices que la purificación teúrgica no es capaz de purificar el alma intelectual, o sea, nuestra mente, y que la espiritual, esto es, la parte de nuestra alma, inferior a la mente, que afirmas puede ser purificada por tal arte, confiesas que no puede hacerse inmortal ni eterna por sí misma.

Cristo, sin embargo, promete la vida eterna. Esta es la razón de que el mundo corra a El a pesar de vuestro empacho, de vuestra admiración y de vuestro estupor. ¿De qué te sirve haber negado que los hombres yerran con tal disciplina teúrgica, y que a muchos engaña por su ciego e insensato sentir, y que es un error manifiesto recurrir con obras y súplicas a los príncipes y a los ángeles? Amén de esto, como para no parecer tu obra frustrada, enseñando esto envías a los hombres a los teúrgos, para que por medio de ellos se purifique el alma espiritual de aquellos que no viven según la intelectual.

---

[501] De ello habla Agustín en el libro XIX, capítulo 23, con profusión de citas y de ideas.

CAPÍTULO XXVIII

¿Qué convencimientos cegaron a Porfirio, ceguera que no le permitió conocer la verdadera sabiduría, que es cristo?

Envías a los hombres al error más manifiesto. Y no te saca los colores a la cara tan grande mal, profesándote amador de la virtud y de la sabiduría. Si la amases verdadera y fielmente, cierto que reconocieras a Cristo, virtud de Dios y su sabiduría, y no hubieras huido de su salubérrima humildad, hinchado por el orgullo de tu ciencia vana[502]. Confiesas, además, que el alma espiritual puede ser purificada por la virtud de la continencia sin artes teúrgicas y sin las teletas, en que consumiste vanamente tus afanes. Alguna vez se te escapa también que las teletas, después de la muerte, no elevan el alma, de forma que parece que, después de finalizada esta vida, no aprovechan nada ni al alma que llamas espiritual. Y, con todo, tratas esto de mil modos y lo repites, tío para otra cosa, pienso yo, que para aparecer versado en tales materias y para agradar a los curiosos de las artes ilícitas o para hacer que pique en ellos la curiosidad por las mismas. Estás espléndido cuando dices que este arte debe temerse, o por los peligros de las leyes o por la misma acción[503]. Y ¡ojalá oigan de ti siquiera esto los miserables y no se aparten de aquí, a fin de no ser absorbidos allí, o casi no se acerquen allí! Dices que la ignorancia, y por ella muchos vicios, no se purifica por ningunas teletas, sino por solo el πατρικόν νοῦν, esto es, por ta mente o el intelecto paterno, que es consciente de la voluntad del Padre[504]. Sin embargo, no crees que éste sea Cristo. Le desdeñas por causa de su cuerpo, formado de mujer, y por el oprobio de la cruz, es decir, susceptible de herir la sabiduría excelsa de las cosas superiores, despreciando y desdeñando las mismas. Pero cumple lo que los santos profetas predijeron verazmente de El: *Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé la prudencia de los prudentes.* No destruye y desecha en ellos la suya, la que El

---

[502] Porfirio en un principio fue cristiano y luego desertó de la fe y se afilió al ateísmo o politeísmo.

[503] Vives hace el siguiente comentario: *Por los peligros de las leyes,* porque las leyes castigaban con penas las artes mágicas. *O por los peligros de la misma acción,* porque la magia es cosa peligrosa si no se hace como es debido. Se enojan los dioses y cargan de horrendos males al que las ejerce sin pericia, cosa que evidencian muchos ejemplos. Es que aman la impiedad perfecta, de la que es difícil recurrir a la piedad.

[504] Eugubino refiere en su obra *De perenni philosophia* (1.1) lo tocante a la mente. El sentir de Porfirio sobre la misma lo refiere en el capítulo 11.

les dió, sino la que se arrogan los que no la tienen de el Por eso, citado este testimonio profético, el Apóstol sigue y dice: *¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el escudriñador de este siglo? ¿No hizo Dios loco el saber de este mundo? Y así, porque en la Sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios, por la sabiduría plugo a Dios hacer sabios a los que creyesen en El por la locura de la predicación. Puesto que los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, mas nosotros,* dice, *predicamos a Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles; mas para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, predicamos a Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios; pues lo que parece loco en Dios, es más sabio que los hombres. Y lo flaco en Dios, es más fuerte que los hombres.* Esto, como locura y flaqueza lo desdeñan los sabios y los fuertes como por propia virtud. Pero ésta es la gracia que sana a los enfermos, no a los que alardean soberbiamente de su falsa felicidad, sino a los que confiesan humildemente su verdadera miseria.

CAPÍTULO XXIX

La impiedad de los platónicos se avergüenza de confesar la encarnación de nuestro Señor Jesucristo

1. Reconoces, es cierto, al Padre y a su Hijo, a quien llamas intelecto paterno o mente, y al medio entre éstos, al que pensamos que llamas Espíritu Santo, y a usanza vuestra dices tres dioses[505]. Aquí, aunque uséis palabras poco exactas, con todo, veis de algún modo, y como por ciertas sombras de tenue imaginación, adonde se deben encaminar vuestros pasos. Pero no queréis conocer la encarnación del Hijo inmutable de Dios, por la que somos salvados, para poder llegar a lo que creemos o de alguna manera entendemos. Entrevéis, en cierto sentido, aunque de lejos, aunque con visión entenebrecida, la patria en que se debe morar, pero no marcháis por el camino que conduce a ella. Admites la gracia, puesto que dices que a pocos se les concedió llegar a Dios por la virtud de la inteligencia. No dices. «Agradó a pocos»; o: «Quisieron pocos», sino que, al decir que se

[505] *A usanza vuestra, dices tres dioses,* porque con la sola luz de la razón no puede comprenderse el misterio de la Trinidad. Por tanto, si lo conoció, fue muy de lejos, y es de notar que la fe prendió algún tiempo en su pecho. Tal vez fuera más acertada la conjetura de decir que la conocía, pero que lo expresaba así para no ser descubierto o porque no quería confesar la religión que había abandonado.

concedió a pocos, sin duda confiesas la gracia de Dios, no la suficiencia del hombre. Usas más abiertamente de esta palabra donde, comentando el sentir de Platón, afirmas que en esta vida es imposible que el hombre alcance la perfección de la sabiduría, pero que, a los que viven según el entendimiento, todo lo que les falta se lo puede completar después de esta vida la providencia de Dios y su gracia[506]. ¡Oh si hubieras conocido la gracia de Dios por Jesucristo, Señor nuestro, y hubieras podido ver que su encarnación, por la que tomó el alma y el cuerpo del hombre, es el ejemplo sumo de la gracia!

Mas ¿qué haré? Sé que hablo en vano a un muerto, pero eso por lo que a ti toca; por lo que atañe a los que te sobreestiman y te aman, o por cualquiera amor a la sabiduría o por curiosidad de las artes que no debiste enseñar, mejor, a los que me dirijo apostrofándote a ti, quizá no hablo en vano. La gracia de Dios no pudo ser más gratuitamente encarecida que inspirando a su Hijo único el revestirse del hombre, permaneciendo inmutablemente en sí, y el dar a los hombres la esperanza de su amor por medio del hombre por el cual llegaran los hombres a él. ¡Tan lejos estaba el inmortal de los mortales, el inmutable de los mutables, el justo de los pecadores, el feliz de los miserables! Y, naturalmente, nos fijó la meta de nuestros deseos, ser inmortales y felices, permaneciendo El bienaventurado y asumiendo al mortal, y para darnos lo que amamos nos enseñó, padeciendo, a despreciar lo que tememos[507].

2. Pero, para prestar aquiescencia a esta verdad, se precisaba humildad, que dificilísimamente puede doblegar por el convencimiento vuestra cerviz. ¿Se os dice algo increíble, máxime a vosotros, que pensáis tales cosas, que este consejo estaba bien en vuestras bocas, se os propone algo increíble, repito, cuando se dice que Dios tomó alma humana y cuerpo? Vosotros, es cierto, atribuís tanta virtud al alma intelectual, que es alma humana, que decís que puede hacerse consubstancial a la mente paterna, que llamáis Hijo de Dios. ¿Es, pues, increíble que un alma intelectual cualquiera haya sido lomada para la salvación de muchos de un modo inefable y singular? Que el cuerpo se une al alma para formar y constituir el hombre

---

[506] Busca parecidos doctrinales y exprime las frases hasta extraerles todo su contenido. Su pasión por conciliar y acercar los filósofos a la verdadera religión es palmaria en estos libros. Aquel chispazo de inteligencia que brilló en ellos al servicio de la verdadera causa, ¿qué hubiera sido?, parece decir.

[507] Una vez más el Mediador, como recurso último de todos los destinos humanos. Nos enseñó a amar lo que despreciábamos, que era la vida eterna, y nos enseñó a despreciar lo que tenemos, que es la muerte. Todo lo hizo en su persona: padeció para nuestra enseñanza y resucitó para nuestra gloria.

total y cabal, lo conocemos todos. Testigo es de ello nuestra misma naturaleza. Si no fuera tan corriente, sería, sin duda, más increíble que esto otro. Sería más fácil de creer que se uniera lo humano a lo divino, lo mudable a lo inmutable (sería unirse espíritu a espíritu, o, para usar las palabras de vuestra usanza, lo incorpóreo a lo incorpóreo), que el que se uniera el cuerpo a lo incorpóreo. ¿Os da en rostro quizá el inusitado parto de una virgen? Ni aun esto debe ofenderos; más aún, debe conduciros a aceptar la piedad, porque el admirable nace admirablemente. ¿O es que el cuerpo, depuesto por la muerte y trocado en mejor por la resurrección, ya incorruptible, no arrastró lo mortal a lo soberano? Quizá rehusáis creer esto al ver que Porfirio, en estos mismos libros, de los que ya cité algunas cosas, que versan *Sobre el retorno del alma, manda con* tanta insistencia huir todo cuerpo para que el alma pueda permanecer feliz con Di os. Más bien quien así pensaba debió ser corregido, máxime sintiendo con él cosas tan increíbles sobre el alma de este mundo visible y de esta mole corpórea tan inmensa. Decís que el inundo es un animal felicísimo y a la vez lo queréis eterno. Es Platón el autor de esta sentencia[508]. ¿Cómo pues, si el alma para ser feliz ha de huir todo cuerpo, el alma del mundo ni será desligada de su cuerpo ni carecerá nunca de felicidad? Que el sol y todos los demás astros son cuerpos, no solamente lo admitís en todos vuestros libros, cosa que los hombres todos no dudan en ver y decir, sino que con maestría más elevada, según vuestro criterio, decís que son animales felicísimos y con esos cuerpos eternos. ¿Por qué, cuando se os predica la fe cristiana, entonces os olvidáis o fingís ignorar lo que soléis discutir o enseñar? ¿Qué otra razón hay para que no queráis ser cristianos, por las opiniones que vosotros mismos combatís, sino que Cristo vino en humildad y vosotros sois soberbios? Cuáles sean los cuerpos futuros de los santos en la resurrección, puede alguna vez disputarse con más escrupulosidad entre los más versados en las Escrituras cristianas. Sin embargo, que serán eternos, no lo ponemos en duda, y que serán tales cual fue el de Cristo en su resurrección. Pero, sean como quiera, los pregonamos incorruptibles e inmortales, y decimos que no impedirán en nada la contemplación, por la que el alma se fija en Dios. Vosotros decís, a su vez, que hay en las moradas celestiales cuerpos inmortales de inmortalmente bienaventurados. ¿Por qué, para que seamos felices, opináis que debe huirse todo cuerpo, con el fin exclusivo de pareceros razonable el huir la fe cristiana? ¿Por qué sino, repito una vez más, porque Cristo es humilde, y vosotros soberbios? ¿Es que quizá os ru-

---

[508] En el *Timeu* se habla de ello. En él se emplea la misma expresión, y se dice que consta también de alma y de cuerpo.

boriza ser corregidos? Privativo es este vicio de los soberbios. Esto quiere decir que ruboriza a los hombres doctos de discípulos de Platón hacerse discípulos de Cristo, que enseñó por su Espíritu a decir y a sentir a un pescador: *En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. El estaba al principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada. Cuanto fue hecho era vida en El, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz en las tinieblas resplatulr.ee, mas las tinieblas no la comprendieron.* El principio de este Evangelio, intitulado *según Juan,* cierto platónico, como solíamos oírlo de boca de un viejo llamado Simpliciano, más tarde obispo de la Iglesia de Milán[509], decía que debía escribirse con letras de oro y ser predicado por todas las iglesias en los lugares más destacados. Pero Dios, aquel Maestro, se hizo vil para los soberbios precisamente porque *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.* De esta suerte, siendo poco para los miserables el enfermar, se ufanaban de la misma enfermedad y se avergonzaban de la medicina que podía curarles. No hacen esto para levantarse, sino para, en cayendo, ser más gravemente afligidos.

CAPÍTULO XXX

¿Qué refuta y en qué disiente Porfirio del sentir platónico?

Si se estima indigno enmendar algo después de Platón, ¿por qué Porfirio corrigió algunos puntos, y no de poca monta? Que Platón escribió que las almas humanas después de la muerte se bajaban hasta los cuerpos de las bestias, es certísimo[510]. El maestro de Porfirio, Plotino[511], sostuvo también esta sentencia. Con todo, razonablemente desagradó a Porfirio. Creyó que las almas de los hombres tornaban, no a los cuerpos que habían dejado, sino a los cuerpos de otros hombres. Se avergonzó de creer que una madre, tornada en mula, sirviera de montura a su hijo. Y no se avergonzó de creer que quizá una madre, tornada en joven, se casara con su hijo. ¡Cuánto más decoroso es creer que las almas retornan una vez a los cuer-

[509] De este venerable anciano hace Agustín los más elogiosos encomios. Recuerda en sus *Confesiones* la amabilidad y la dulzura que inspiraba su presencia. Véase *Confess.* VIII 2,4 y *De praedest. sanct.* 4.

[510] En el mismo diálogo titulado *Timeo* se trata de las *itionibus et reditionibus* de las almas. Esta doctrina se conoce con el nombre de metempsicosis.

[511] Plotino la retiene y expone en la enéada III, 1.4, c.2.

pos propios que creer que retornan muchas y a diversos cuerpos! Esto enseñaron los santos y veraces ángeles, esto dijeron los profetas, movidos del Espíritu de Dios; esto predijeron a aquel a quien los nuncios enviados delante tuvieron por el Salvador, que había de venir; esto, en fin, predicaron al orbe de la tierra con el Evangelio los apóstoles. Con todo, como he dicho, Porfirio corrigió en gran parte esta opinión. Y llegó a pensar que las almas humanas pueden solamente tornar a los hombres, no dudando lo más mínimo en derrocar las cárceles de las bestias. Añade que Dios dio el alma al mundo cabalmente para que, conociendo los males de la materia, recurriera al Padre y no fuera retenida alguna vez por: la mancilla del contagio de tales seres. En esto, aunque siente algo censurable (más se dio al cuerpo para hacer bien, porque no aprendería el mal si no lo practicara), corrigió la opinión de otros platónicos, y no en cosa de poca trascendencia. Confesó que el alma, limpia de todos los males y constituida cerca del Padre, nunca ya había de padecer los males de este mundo. Con esta sentencia suprimió de un plumazo lo que en primer plano significa ser platónico, o sea, pensar que los muertos se hacen siempre de los vivos, y los vivos, de los muertos[512]. Y demostró que es falso lo que parece que dijo el platónico Virgilio: que las almas purificadas, enviadas a los campos elíseos[513] (con este nombre parece significar, como por fábula, los goces de los bienaventurados), son citadas al río Leteo[514], esto es, al olvido del pasado:

El dios les dice que, puesto que perdieron ya todo recuerdo, pueden ver otra vez la bóveda celeste y disponerse a entrar en cárceles humanas.

Con razón desagradó esto a Porfirio. En realidad, es tonto creer que, de aquella vida que no puede ser felicísima si no es certísima su eternidad, las almas desean la caída en los cuerpos corruptibles y de allí tornar a éstos, como si la purificación suma hiciera que se pida la mancha. Si la purificación perfecta hace que se olviden de todos los males, y el olvido de los males obra el deseo del cuerpo, donde han de tornar a implicarse en males, es indudable que la felicidad suma es la causa de la infelicidad y que la perfección de la sabiduría es la causa de la necedad, y la purificación suma, la causa de la inmundicia. No será feliz el alma por la verdad todo el tiempo que esté allí, donde conviene que sea engañada para ser feliz. No será feliz si no está segura. Y, para estar segura, juzgará falsamente que se-

512 San Agustín aprueba la postura de Porfirio al reprobar este parecer.

513 Es, diríamos, el paraíso de los paganos. En él gozaban las almas de los buenos una felicidad interminable. Estaba situado en el centro de los infiernos, según ellos.

514 Es el río de los infiernos. Según la fábula, tan pronto como las almas de los muertos bebían de sus aguas, perdían el recuerdo de todas, las cosas de esta vida.

rá siempre feliz, porque alguna vez será también miserable. Para el que la causa del gozo es la falsedad, ¿cómo gozará de la verdad?[515] Vió esto Porfirio, y dijo que el alma, así purificada, retorna al Padre, para no ser retenida alguna vez mancillada por el contagio de los males. Falsamente, pues, creyeron algunos platónicos como necesario aquel círculo en que las almas se alejan y regresan a los mismos males. Aunque esto fuera verdadero, ¿de qué serviría saberlo? Quizá por eso se atrevieran los platónicos a preferirse a nosotros, porque nosotros no sabemos en esta vida lo que ellos no habrán de saber, purificados y muy sabios, en la otra mejor, creyendo así falsamente que han de ser felices. Si esto es un absurdo y una tontería decirlo, es indudable que debe preferirse el sentir de Porfirio al de éstos, que han sospechado los circuitos de las almas en una alternativa eterna de felicidad y de miseria. Si ello es así, entonces el platónico disiente de Platón para cosa mejor. He aquí que vio lo que aquél no vio, ni rehúye la corrección después de tal maestro, sino que al hombre antepuso la verdad[516].

CAPÍTULO XXXI

Contra el argumento de los platónicos con el que afirman que el alma humana es coeterna a Dios

¿Por qué no hemos de creer a la Divinidad sobre estas cosas que escapan a la investigación minuciosa del ingenio humano, que dice que el alma no es coeterna a Dios, sino creada, porque no existía? A los platónicos les parecía causa suficiente, para no creer esto, aducir que no puede ser eterno después sino lo que existió antes siempre. Y esto a pesar de que en la obra escrita por Platón titulada *Del mundo*[517], y sobre los dioses hechos en el mundo por Dios, se afirma que éstos comenzaron a ser y a tener principio y que, sin embargo, no han de tener fin, sino que, por la potentísima voluntad del Creador, han de permanecer eternamente. Con todo, hallaron modo de entenderlo, diciendo que no alude a un principio de tiempo, sino de sustitución. «Así como si el pie, dicen, estuviera desde la eternidad

---

515 Y el gozo de la verdad es la felicidad (*Confess.* X 23,33).

516 Esta es la máxima del buen ecléctico.

517 Marrou cree en un error a Agustín al atribuir esta obra *De mando* a Platón. La obra con este título es de Aristóteles. Es fácil que Agustín se confundiera por la traducción de Apuleyo. No obstante, en la *Introducción* dejamos dicho nuestro sentir sobre el particular.

siempre en el polvo, siempre bajo él estaría su huella, y esta huella nadie dudaría que fue hecha por el que pisó, y uno no sería anterior al otro aunque el uno fuera hecho por el otro; así, dicen, el mundo y los dioses creados en él siempre existieron, existiendo siempre el que los hizo, siendo, con todo, hechos». Si el alma existió siempre, ¿hemos de decir que existió siempre también su miseria? Por tanto, si hay algo en ella que no es eterno y que comenzó a ser en el tiempo, ¿por qué no pudo suceder que ella comenzara a existir en el tiempo, ella que antes no había existido? Además, su felicidad sin medida y sin fin, luego de experimentar los males de esta vida, comenzó, como él confiesa, en el tiempo, y, sin embargo, existirá siempre, sin haber existido antes. Toda aquella argumentación, dirigida a establecer que nada puede existir sin fin sino lo que no tiene principio de tiempo, queda por tierra una vez hallada la felicidad del alma, que, teniendo origen de tiempo, no tendrá fin. Por consiguiente, ceda la flaqueza humana a la autoridad divina, y creamos sobre la verdadera religión a los felices e inmortales que no piden para sí el honor que saben se debe a su Dios, que es también nuestro. Ellos no mandan que hagamos sacrificios sino a Aquel cuyo sacrificio nosotros con ellos, como hartas veces he dicho y debe harto repetirse, debemos ser. Este sacrificio ha «le ofrecerlo aquel Sacerdote que se dignó hacerse sacrificio por nosotros hasta la muerte en el hombre de que se vistió, y según el cual quiso ser también sacerdote.

CAPÍTULO XXXII

El camino universal para la liberación del alma. Porfirio, por buscarlo mal, no dio con él. Sólo la gracia cristiana lo descubrió

1. Esta es la religión cristiana, que contiene el camino universal para la liberación del alma, porque por ninguno, si no es por éste, puede verse libre. Este es el camino, hasta cierto punto real, que conduce a un reino, no que se cimbrea por la alteza temporal, sino seguro con firmeza de eternidad. Cuando Porfirio dice en el libro primero *Sobre el retorno del alma,* ya casi al final, que aún no ha recibido una escuela cierta que contenga la senda universal para la liberación del alma y que no halló esta senda ni en la filosofía más verdadera, ni en las costumbres y disciplina de los indos, ni en la inducción de los caldeos, ni en otro cualquier camino, y que aún no ha llegado a su noticia por el conocimiento histórico ese camino, indu-

dablemente está confesando que existe alguno, pero que aún no ha llegado a su conocimiento. Así, no le satisfacía lo que con tanto esmero había aprendido sobre la liberación del alma y le parecía a él, o mejor a otros, que lo conocían y lo profesaban. Sentía que aún le faltaba una autoridad tan notable que conviniera seguir en cosa de tanto valer. Cuando dice que ni siquiera de la filosofía más verdadera ha llegado a su conocimiento secta que contenga el camino universal para la liberación del alma, paréceme que muestra con evidencia que, o la filosofía en que él filosofó no era la más verdadera, o que no contenía tal senda. Claro está, ¿cómo puede ser la más verdadera, si no contiene esta senda? Pues ¿qué otra senda universal existe para la liberación del alma que aquélla que libra todas las almas y que sin ella no se libra ninguna? Cuando añade: «Ni en las costumbres y disciplina de los indos, ni en la inducción de los caldeos, ni en otro cualquier camino», atestigua con voz inconfundible que ni lo que había aprendido de los indos ni lo que había aprendido de los caldeos contenía esta senda universal para la liberación del alma. Es cierto que no pudo silenciar que tomó de los caldeos los oráculos divinos, de los que hace continuamente mención. ¿Qué senda universal para la liberación del alma quiso dar a entender, senda que aún no había llegado a su conocimiento por la ciencia histórica, y aun no había recibido ni de la filosofía más verdadera ni de la doctrina de los pueblos que se tenían por grandes en las cosas divinas? Esta estimación provenía de que en ellos prevaleció la curiosidad de conocer y rendir culto a cualesquiera ángeles. ¿Qué senda universal es ésta sino la que Dios dio en propiedad, no a su pueblo particular, sino en común a todos los pueblos? Cierto que este hombre, dotado de un ingenio no mediano, no duda que es ésa. No se allana a creer que la divina Providencia haya podido dejar al género humano sin ese camino universal para la liberación del alma. No afirma que no exista, sino que este tan grande bien y tan estimable ayuda aun no lo ha recibido, aún no ha llegado a su conocimiento. Y no es de maravillar. Porfirio vivía enredado en las cosas humanas, cuando esta senda universal, que no es otra que la religión cristiana, se permitía ser combatida por los adoradores de ídolos y de demonios y por los reyes terrenos[518]. El fin de esta permisión era reafirmar y consagrar el número de los mártires, esto es, de los testigos de la verdad, que habían de evidenciar que todos los males corporales deben ser tolerados por la fe de la piedad y por encarecimiento de la verdad. Porfirio veía esto y juzgaba que, por tales persecuciones, este camino había de desaparecer de prisa y

---

[518] Porfirio vivió bajo el imperio de Diocleciano y de Maximiano, que abundaron en odio y persecución contra la religión cristiana.

que, por tanto, no era la senda universal para la liberación del alma. Pero no entendía que esto que le movía, y que temía padecer en su elección, pertenecía más bien a su confirmación y a un encarecimiento más vigoroso.

2. Esta es la senda universal para la liberación del alma, o sea, la concedida por la misericordia divina a todos los pueblos. Porque su conocimiento haya llegado a unos ya y a otros haya de llegar, no deberá ni debió preguntarse: ¿Por qué pronto y por qué tarde? Porque el consejo del que envía es impenetrable para el ingenio humano. Esto lo sintió Porfirio al decir que aún no había recibido este don de Dios y que todavía no había llegado a su conocimiento. Y no juzgó que no fuera verdadero justamente porque no lo había recibido aún en fe o porque todavía no había llegado a su conocimiento. Esta es, digo, la senda universal para la liberación de los creyentes. De ella recibió el fiel Abrahán el oráculo divino: *En tu descendencia serán bendecidas todas las gentes.* El fue caldeo de nación, es verdad; mas para recibir tales promesas y para que de él se propagara la descendencia dispuesta por medio de los ángeles en manos del Mediador, en el que se había de hallar esa senda universal, es decir, dada a todas las gentes, se le mandó alejarse de su tierra, y de su parentela, y de la casa de su padre. Entonces él, librado primeramente de las supersticiones de los caldeos[519], siguiendo al Dios uno y verdadero, le rindió culto y le creyó fielmente al hacerle esta promesa. Esta es la senda universal de la que se dice en la profecía santa: *Dios tenga misericordia de nosotros y nos bendiga; esclarezca su rostro sobre nosotros y tenga misericordia de nosotros. Para que conozcamos en la tierra tu camino, en todas las gentes tu salud.* Por eso, tanto tiempo más tarde, tomando carne del linaje de Abrahán, dijo de sí el Salvador: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Esta es la senda universal de la que se profetizó tanto tiempo antes: *En los últimos días será manifiesto el monte de la casa del Señor, preparado en la cumbre de los montes, y será elevado sobre los collados. Y vendrán a él todas las gentes y entrarán en él muchas naciones y dirán: Venid, subamos al monte del Señor y a la casa de Jacob, y nos anunciarán su camino, y entraremos en él, porque de Sión saldrá la ley y la palabra del Señor de Jerusalén.* Esta senda no es de una nación, sino de todas las naciones. Y la ley y la palabra del Señor no permanecieron en Sión y en Jerusalén, sino que de allí arrancaron para expandirse por todo el orbe. Por eso el Mediador dijo a sus discípulos, vacilantes después de la resurrección: *Convenía cumplir lo que es-*

[519] Véase el libro XVI, capítulo 12, de esta obra. Allí se habla de la liberación de Abrahán de las supersticiones caldeas.

tá escrito de mí en la Ley y en los Profetas y en los Salmos. Entonces les abrió el sentido para que entendieran las Escrituras, y les dijo: Porque era menester que Cristo padeciese y resucitase y se predicara en su nombre penitencia y remisión de pecados por todas las naciones, comenzando desde Jerusalén.

Esta es, en pocas palabras, la senda universal para la liberación del alma, significada por los santos ángeles y por los santos profetas, primero en los pocos hombres que hallaron donde pudieron la gracia de Dios, y principalmente en el pueblo hebreo. Esta, en cierto modo su república consagrada, era en profecía y preludio la Ciudad de Dios, que había de allegarse de todos los pueblos. La significaron por el tabernáculo y por el templo, por el sacerdocio y por los sacrificios, y la predijeron con palabras, algunas de ellas manifiestas y la mayor parte místicas. El Mediador, presente ya en carne, y sus bienaventurados apóstoles, revelando la gracia del Nuevo Testamento, indicaron más abiertamente lo que en tiempos pasados se figuró algo más ocultamente, en conformidad con la distribución de edades de la humanidad. Esta, como plugo a la sabiduría de Dios ordenarla, la confirmó con señales y obras maravillosas. Más arriba hice ya mención de unas cuantas. No aparecieron solamente visiones angélicas y sonaron sólo palabras de ministros celestiales, sino que, además, los hombres de Dios que obraban en nombre de una piedad sencilla expulsaban los espíritus inmundos de los cuerpos y de los sentidos de los hombres y sanaban las deformidades y enfermedades corporales. Los fieros animales de la tierra y del agua, los volátiles del cielo, los árboles, los elementos y los astros cumplieron los mandatos divinos, se rindieron los infiernos y resucitaron los muertos. Esto, exceptuados los milagros propios y singulares del Salvador, principalmente el de su nacimiento y el de la resurrección. En el primero nos exhibió el misterio de la virginidad materna, y en el segundo nos dio ejemplo de los que al fin han de resucitar.

Esta senda purifica al hombre y prepara al mortal para la inmortalidad de todas sus partes constitutivas. Y para que no se buscara una purificación para la parte que llama Porfirio intelectual, y otra para la que llama espiritual, y otra para el cuerpo, precisamente para eso asumió todo el nombre el veracísimo y poderosísimo Purificador y Salvador. Fuera de esta senda, que nunca faltó a la humanidad, tanto cuando se prenunciaba venidera como cuando se anunciaba realizada, nadie se ha librado, nadie se libra y nadie se librará[520].

---

520 La humanidad hacia Cristo. La afirmación es categórica: la economía de la redención es ésta y no hay otra. Todo ha de pasar por el Hijo para llegar al Padre. El

3. Porfirio nos dice que esta senda universal para la liberación del alma aún no ha llegado a su noticia por el conocimiento histórico; pero pregunto: ¿Puede darse una historia más ilustre que ésta, que ha obtenido el cénit de la autoridad en todo el mundo, o más fiel, que narre de tal forma lo pasado, que predica también lo porvenir? De estas cosas, muchas las vemos ya cumplidas, y las que restan, esperamos, sin dudarlo, que se cumplirán. No puede Porfirio o cualesquiera platónicos despreciar la adivinación y predicción de las cosas terrenas aun en esta senda y pertinentes a esta vida mortal. Esto, merecidamente y con razón, lo hacen en otros vaticinios y adivinaciones de cualesquiera modos o artes. Niegan o que estas cosas exijan grandeza humana o que deba hacerse gran caudal de ellas. Y hacen bien. Porque, o se hacen por presentimiento de causas inferiores, como por la medicina se pronostican con signos antecedentes muchas cosas que han de suceder en la enfermedad, o los inmundos demonios prenuncian la disposición de los hechos, cuyo derecho se vindican en cierto modo para sí, a fin de dirigir las mentes y las cupididades de los pecadores y la materia ínfima de la fragilidad humana hacia ciertas acciones congruentes[521].

No cuidaban los hombres santos, que caminaban por esta senda universal para la liberación del alma, de profetizar tales cosas como grandes. Esto no se les escapaba a ellos, y muchas veces lo predijeron para fundar la fe que no habían podido intimar a los sentidos de los mortales ni conducirlos con presurosa facilidad a experimentarla. Había otras cosas verdaderamente grandes y divinas, que, cuanto se les permitía, conocida la voluntad de Dios, las anunciaban futuras. La venida de Cristo en carne, y lo que en El tan claramente se perfeccionó, y lo que se cumplió en su nombre, la penitencia de los hombres y la conversión de las voluntades a Dios, la remisión de los pecados, la gracia de la justificación, la fe de los piadosos y la multitud de los que creen por todo el orbe en la verdadera Divinidad, la supresión del culto de los simulacros y de los demonios y la ejercitación por las tentaciones, la purificación de los que adelantan y la liberación de todo mal, el día del juicio, la resurrección de los muertos, la condenación eterna de la sociedad de los impíos y el reino eterno de la gloriosísima Ciudad de Dios, que goza inmortalmente de su presencia, están predichas y prometidas en las Escrituras de esta vida. Son tantas las cosas que vemos ya cumplidas, que confiamos con recta piedad que ha de llegar la hora a

---

cristoeentrismo de Agustín, en el que debe centrarse el mundo, es el rasgo paulino del Divino Africano. A esto se redujo toda su vida: *Instaurare omnia in Christo,* llevarlo todo y acercarlo todo a Cristo, único Salvador y Redentor.

[521] Véase *De divinatione daemonum* 3ss.

las demás. Cuantos no creen sobre la rectitud de esta senda, que culmina en la visión de Dios y en la unión eterna con El, a la verdad de las Santas Escrituras, en que se predica y se afirma, y, por tanto, no las entienden, pueden combatirlas, pero no pueden avasallarlas[522].

4. Por esta razón, en estos diez libros, aunque menos de lo que la intención de algunos esperaba de mí, con todo, he satisfecho el deseo de otros, con la ayuda del Dios verdadero y del Señor, refutando las contradicciones de los impíos, que prefieren sus dioses al Fundador de la Ciudad santa, sobre la que nos propusimos disertar. De estos diez libros, los cinco primeros los escribí contra aquellos que juzgan que a los dioses se les debe culto por los bienes de esta vida, y los cinco últimos, contra los que piensan que se les debe por la vida que seguirá a la muerte. En adelante, como prometí en el libro primero, diré, con la ayuda de Dios, lo que crea conveniente decir sobre el origen, sobre el desarrollo y sobre los fines de las dos ciudades, que, como he dicho también, andan en este siglo entreveradas y mezcladas la una con la otra.

---

[522] Agustín se hace cargo de la obra que trae entre manos y se cree con fuerza y autoridad suficiente para combatir, haciendo a la vez una apología de la religión. Esto está en su mano, y, si alguien le consulta, no se negará a hacerlo. Pero lo que no está en su mano es avasallar, es hacer que se rindan a la razón los que impugnan la religión sin motivo. Con estas palabras da fin a su apología de la religión, después de haber espigado por los campos de la filosofía y de la historia argumentos para probar la autenticidad y divinidad del cristianismo.

LIBRO XI

Comienza la segunda[523] *parte de esta obra. Trata del origen, desarrollo y fines debidos de las dos ciudades, de la terrena y de la celestial. Agustín prueba en este libro, en primer término, que los orígenes de las dos ciudades se remontan a la distinción de ángeles en buenos y malos. Luego, tomando pie de aquí, discurre sobre la creación del mundo según la descripción de las Sagradas Letras en el principio del Génesis.*

CAPÍTULO I

Aclaración sobre la segunda parte de la obra

Damos el nombre de Ciudad de Dios, testigo es de ello la Escritura, a aquella que rindió a su obediencia, no por movimientos anímicos fortuitos,

[523] Este libro está escrito, al parecer, hacia el 416-417. Y con él comienza la segunda parte de la obra, o, si se quiere, la tercera, dividiendo la primera en dos apartados, los cinco primeros libros y los cinco siguientes. Sobre esta segunda parte dice el mismo Agustín: «La segunda parte de esta obra abarca doce libros. Los cuatro primeros tratan del origen de las dos ciudades; los cuatro siguientes, de su desarrollo, y los cuatro últimos, de los fines de las mismas» *(Retract.* II 43,2). Cuando Pablo Orosio, a instancias de San Agustín, comenzó a escribir sus *Historiarum libri*, Agustín trabajaba sobre el libro XI de esta obra. Orosio alaba a Agustín en el prólogo, porque se daba ya prisa a concluir el libro XI, contra los paganos. Y añade: *Quorum iam decem orientes radii mox ut de specula ecclesiasticae claritatis elati sunt, toto orbe fulserunt.* Esto es una prueba de la pronta expansión y de la acogida que tuvo en su tiempo obra tan admirable como la *Ciudad de Dios.*

sino por disposición de la Providencia soberana, todos los ingenios humanos con la garantía de una autoridad divina superior a los espíritus de las naciones todas[524]. En la Escritura se dice: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios.* Y en otro salmo se lee: *Grande es el Señor y loable en demasía en la Ciudad de nuestro Dios, en su santo monte, que ensancha los contentos y alegrías de toda la tierra.* Y poco después: *Tal como lo vimos, así lo hemos visto en la Ciudad del Señor de las virtudes, en la Ciudad de nuestro Dios. Dios la fundó para siempre. A* su vez, otro salmo canta: *La impetuosidad del río alegra la Ciudad de Dios. El Altísimo santificó su tabernáculo; estando Dios en medio de ellos, no sufrirá quebranto.* Por estos y otros testimonios que sería prolijo enumerar, caemos en la cuenta de que existe una Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos anhelamos ser por el amor que nos inspiró su Fundador. Los ciudadanos de la ciudad terrena dieron la primacía a sus dioses sobre el Fundador de la Ciudad santa, sin advertir que El es el Dios de los dioses, y no de los dioses falsos, o sea, de los impíos y soberbios[525]. Estos, privados de la luz inmutable y común a todos, y reducidos por eso a un poder miserable, pretenden señoríos en cierto modo privados y buscan honores divinos de sus engañados súbditos. El es el Dios de los dioses piadosos y santos, que se huelgan más en someterse ellos a uno solo que en someter muchos a sí mismos, y más en dar culto a Dios que en que se les rinda a ellos como a Dios. Mas a los enemigos de esta Ciudad santa, ya he contestado, con la ayuda de nuestro Rey y Señor y según nuestras posibilidades, en los diez libros precedentes. Aho-

---

524 Esta autoridad divina está fundada en la ciencia pura y sin mancilla contenida en las divinas Escrituras. En el *De doctr. christ.* (II 42,63) hace una comparación de la sabiduría de los libros profanos y de la de las sagradas Letras y dice así: *Quantum autem minor est auri, argenti vestisque copia, quam de Aegypto secum ille populus abstulit, in comparatione divitiarum, quam postea Ierosolymae consecutus est, quae maxime in Salomone rege ostenduntur, tanta sit cuneta scientia, quae quidem est utilis, collecta de libris gentium, si divinarum Scriplurarum scientiae comparetur. Nam quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi invenitur. Et cum ibi quisque invenerit omnia, quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet ea, quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur.* En la Escritura se halla todo: lo nocivo, reprobado, y lo útil, sublimado. Este es su pensamiento.

525 San Agustín nota repetidas veces que en la Escritura se emplea con frecuencia la palabra *dioses* para designar los ciudadanos de la Ciudad de Dios. Dioses se llama también a los hombres, según aquello del Salmo: *Yo dije: Sois dioses e hijos del Altísimo todos.* Sin embargo, en este pasaje no usa la palabra en el sentido biblico, sino en el sentido de la primera parte de la obra, de los dioses del paganismo. En el sentido de la Escritura puede verse *De civ. Del* XV 23,3.

ra, consciente de lo que de mí se espera y acordándome de mi deuda[526], ensayaré, confiado en el favor del mismo Rey y Señor nuestro y en mi escaso valer, el discurso sobre el origen, desarrollo y fines debidos de las dos ciudades. Como hemos dicho ya, en este mundo andan en mezcolanza y confusión la una con la otra[527]. Primeramente, diré cómo el origen de las dos ciudades se remonta a la distinción hecha entre los ángeles.

CAPÍTULO II

Conocimiento de Dios y medio único para conseguirlo

Es grande y poco común trascender con la intención de la mente todas las criaturas corpóreas e incorpóreas, que se presentan mudables, y llegar a la substancia inmutable de Dios, y aprender allí de su magisterio que toda naturaleza que no es lo que El, no tiene otro autor que él. La razón es que Dios no habla de esta manera con el hombre por medio de alguna criatura corpórea, susurrando en los oídos corporales de forma que entre el que habla y el que oye vibren ondas aéreas. No habla tampoco por criatura espiritual con semejanza de cuerpos, como sucede en sueños, o de otro modo por el estilo. Aun en ese caso habla a los oídos corporales, ya que habla como por el cuerpo y como por interposición de lugares corpóreos. Estas visiones son muy semejantes a las de los cuerpos. Habla por la verdad misma si hay alguno idóneo para oír con la mente, no con el cuerpo. Habla de este modo a aquella parte del hombre que en el hombre es más perfecta que las demás de que consta, y superior a la cual no es más que Dios[528]. Porque es muy razonable pensar, o, si esto no es posible, al menos creer, que el hombre, hecho a imagen de Dios, está precisamente más cercano a Dios por aquella parte que supera a las demás partes inferiores, que tiene comunes con los animales. Pero como la mente, a la que van unidas por

---

[526] El plan de la obra lo ha insinuado en diversas partes. Como lugares concretos y bien definidos pueden consultarse *De civ. Dei I*, praef.; I 36; X 32,4.

[527] En el último capitulodel libro X 32,4 ha hablado de esta mezcolanza de las dos ciudades. Pero hay que añadir a éste, además, casi toda la primera parte de la obra, pues es una demostración palmaria de esta verdad, tan íntimamente ligada con la perfección de la Ciudad de Dios, como que es el ambiente en que se desarrolla.

[528] En el *De libero arbitrio* amplía este pensamiento con una fecundidad admirable. En él prueba la existencia de Dios, basada en la perfección infinita de su ser. «Porque —dice él—, si hay algún ser superior a la mente y a la razón, este ser no puede ser más que Dios.»

naturaleza la razón y la inteligencia, está imposibilitada por algunos vicios tenebrosos e inveterados, no solamente para unirse a la luz inconmutable gozándola, sino también para soportarla, hasta que, renovándose de día en día y sanando, se torne capaz de tamaña felicidad, debía primeramente ser instruida y purificada por la fe[529]. Y con el fin de que caminase con más confianza en ella hacia la verdad, la Verdad misma, Dios, el Hijo de Dios, asumiendo al hombre, no consumiendo a Dios, estableció y fundó la fe, para que el hombre tuviera en el Hombre-Dios un camino hacia el Dios del hombre[530]. Este es el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. Es Mediador en cuanto hombre, y por esta misma razón es también camino. Porque, si entre el que camina y el lugar a que se dirige hay un camino, hay esperanzas de llegar. Sin embargo, si falta o se ignora por qué camino se ha de ir, ¿qué aprovecha conocer el término del viaje? Sólo hay un camino muy guarnecido contra todos los errores, que sea uno mismo Dios y hombre: la meta, Dios; el camino, hombre.

CAPÍTULO III

Autoridad de la Escritura canónica, creación del Espíritu divino

Este habló primeramente por medio de los profetas; luego, por sí mismo, y, al fin, cuando juzgó suficiente, por los apóstoles. Escribió también la Escritura que se denomina canónica, de autoridad la más autorizada. A ella damos fe sobre las cosas que no conviene ignorar, y que no somos capaces de conocer por nosotros mismos. Y es que, como es posible

---

529 San Agustín parte de su supuesta teoría de la *memoria Dei,* En realidad, la mente trae en sí misma la imagen de Dios, pero viene tarada con dos grandes males: el de la ignorancia y el de la concupiscencia. Es preciso, por consiguiente, constituir un doble proceso de purificación. La catarsis agustiniana —recordando la plotiniana, pero no aceptándola en su totalidad, sino cristianizándola— implica un doble elemento, o triple si se quiere: el amor, la fe y la esperanza. Estos son los verdaderos focos de luz para la purificación. Véase, por ejemplo, *Solil.* I 6,12-13; 7,14; 8,15, etcétera, bien que sea todavía eminentemente plotiniano, pero fundamentalmente agustiniano. Y en los capítulos siguientes habla más claramente del despego y desprendimiento de todo.

530 La fraseología y el juego de palabras, tan característico en el Genio de Hipona, tiene aquí una expresión bien clara. Procuramos, igual en éste que en todos los demás pasajes de este estilo, conservar en la traducción, en cuanto es posible, la substancia y el ritmo de la frase.

saber, siendo testigos nosotros, cosas que no se hallan fuera del alcance de nuestros sentidos, de aquí procede el nombre de presentes, porque de tal forma decimos que están ante los sentidos como están ante los ojos las cosas que están a vista de ojos; por eso para las cosas que están fuera del alcance de los mismos, ya que no podemos conocerlas por propia cuenta, buscamos otros testigos y damos crédito a aquellos fuera de cuyo alcance sensorial no creemos que estén o hayan estado esas cosas. Así, sobre las cosas visibles que no hemos visto, creemos a los que las han visto, y así sobre las demás cosas que atañen a cada uno de los sentidos del cuerpo. Lo mismo sucede con lo que se siente con la mente y el espíritu (porque con toda propiedad se llama también sentido, y de ahí tomó su nombre la sentencia), es decir, con las cosas invisibles que no están al alcance de nuestro sentido interior. Sobre éstas conviene creer a aquellos que aprendieron su ordenación en la luz incorpórea o las contemplan en su subsistencia actual.

CAPÍTULO IV

La creación del mundo. No es ni intemporal ni ordenada por nuevo consejo de Dios, como si hubiera cambio en su voluntad

1. Entre todos los seres visibles, sienta primera plaza el mundo, y entre los invisibles, Dios. Pero el mundo vemos que existe, y que existe Dios lo creemos. Que Dios ha hecho el mundo, a nadie creemos con más seguridad que al mismo Dios. ¿Dónde lo hemos oído? Acá, nosotros nunca mejor que en las Escrituras santas, donde dijo su profeta: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* ¿Por ventura estaba allí este profeta cuando hizo Dios el cielo y la tierra?[531] No, pero allí estaba la Sabiduría de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas, que penetra también a las almas santas

[531] El razonamiento es perfecto. La fe excluye la visión. «Cuando no hemos visto una cosa, nos remitimos a testigos que la hayan visto», nos ha dicho en el capitulo anterior. Ahora bien: el mundo vemos que existe, luego no necesitamos fe para ello. En cambio, la existencia de Dios no es evidente, no la vemos, luego hemos de creerla. Y ¿a quién hemos de creer? A quien lo haya visto. ¿Quién es éste? La Sabiduría de Dios. Pero ésta es tan Dios *como* Dios; por tanto, en sí misma tampoco. Mas como ella se manifiesta a los hagiógrafos en las Escrituras, a los profetas, etc., nos basta con creer a las Escrituras, que es la palabra de la Sabiduría, testigo ocular del mismo Dios, por ser Dios mismo. Y la creación del mundo es la Escritura la que nos la atestigua.

y las constituye amigas de Dios y profetas, y les cuenta sin estrépito, en el interior, sus obras. Les hablan también los ángeles de Dios, que siempre ven el rostro del Padre y anuncian su voluntad a los que conviene. Uno de éstos era el profeta que escribió: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra*[532]. Es éste un testigo tan idóneo, que en él se debe creer a Dios, que predijo también mucho antes nuestra fe futura por el mismo Espíritu, merced al cual conoció aquél estas cosas que se le revelaron.

2. Mas ¿por qué plugo al Dios eterno hacer entonces el cielo y la tierra, cosa que no había hecho antes?[533] Los que esto preguntan, si pretenden que el mundo es eterno y sin principio, y, por tanto, piensan que no fue hecho por Dios, están muy lejos de la verdad y desvarían con el morbo fatal de la impiedad[534]. Amén de los testimonios proféticos, que dejo a un lado, el mismo mundo, con su ordenadísima mutabilidad y movilidad y con la hermosísima especie de las cosas visibles, proclama en cierto modo, tácitamente es verdad, que ha sido hecho y que no ha podido ser hecho más que por Dios, inefable e invisiblemente grande e invisible e inefablemente hermoso[535]. Quienes admiten que ha sido hecho por Dios, pero no quieren asignarle principio de tiempo, sino de creación, imaginándose de un modo apenas inteligible que ha sido hecho siempre, dicen, es cierto, algo verda-

---

532 La dificultad, a primera vista, queda resuelta a la perfección, pero quizá sea un círculo vicioso. Sin embargo, la fe se impone. Y la fe está fundada sobre la revelación, manifestada en las Escrituras. Por consiguiente, el argumento prueba.

533 La objeción viene del campo maniqueo. Este fue el problema difícil que se le presentaba en su conversión: la interpretación de las Escrituras. Más tarde, una vez convertido, su primera lucha encarará esta dificultad. La misma pregunta sobre la creación se la hace con mucha frecuencia. Esto lleva necesariamente a la conclusión siguiente.

534 Dios creó en el tiempo, y no hay criatura alguna coeterna a Dios. La eternidad del mundo y de la materia la habian admitido todos los filósofos antiguos, sobre todo los griegos. Indudablemente, en este pasaje alude a ellos, y de rechazo, o a la vez. a los maniqueos. Confiesa que decir que el mundo es eterno, y que no ha sido, por tanto, creado por Dios, es un error y una impiedad. No toca para nada la posibilidad de la creación *ab aeterno;* de hecho —dice— no lo ha sido. Y como no lo ha sido, no hay criatura alguna coetema a Dios.

535 El proceso ascensional del hombre a Dios por la creación es el argumento típicamente agustiniano para probar su existencia. Todas las cosas pregonan su contingencia y su dependencia de Dios. Son maravillosos aquellos pasajes de las *Confessiones* en los que emprende este proceso: «Pregunté a la tierra, y me respondió: No soy. Y cuanto había en la tierra me dio la misma respuesta. Pregunté al mar, y a los abismos, y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: No somos tu Dios; búscalo sobre nosotros», etc. *(Confess.* X 6,9).

dero. Con ello se creen que defienden a Dios como de una temeridad fortuita, por temor a que se piense que le vino a la mente de súbito la idea de hacer el mundo y a que le sobreviniera un nuevo querer, siendo así que no es mutable en nada absolutamente. Pero no alcanzo a ver cómo esta razón pueda tener consistencia para ellos en las cosas, máxime en el alma, que, si contendieren que es coeterna a Dios, en modo alguno pueden explicar de dónde le vino la nueva miseria, que nunca antes tuvo eternamente[536]. Si dijeren que su miseria y su beatitud están en una alternativa constante, se ven en la precisión de decir que esa alternativa durará siempre. De aquí se les seguirá el absurdo de que, aun cuando se dice feliz, en esto ciertamente no es feliz, si prevé su futura miseria y torpeza; y si no la prevé ni juzga que será siempre torpe y miserable, sino siempre feliz, será siempre feliz, pero con falsa opinión. Esta es la mayor necedad que puede decirse. Si piensan que siempre, en los siglos infinitos atrás, hubo esa alternativa entre la felicidad y la miseria del alma, y que ahora ya, en adelante, una vez librada, no ha de tornar a la miseria, persuádanse de que nunca fue verdaderamente feliz, sino que comienza a serlo en adelante con una nueva y no falaz bienaventuranza. Así confesarán que le sobreviene algo nuevo, grandioso y noble, cosa que nunca antes eternamente le había sobrevenido. Si negaren que la causa de esta novedad estuvo en el eterno consejo de Dios, negarán a la vez a Dios, autor de esta felicidad. Lo cual es una horrenda impiedad. Y si dijeren que El excogitó por nuevo consejo que en adelante fuera eternamente el alma feliz, ¿cómo mostrarán que El es ajeno a aquella mutabilidad, que les desplace también a ellos? Por tanto, si admiten que fue creada en el tiempo, pero que en tiempo alguno ulterior ha de perecer, como el número, que tiene principio, pero no tendrá fin, y, por consiguiente, que, una vez experimentadas las miserias, si fuere librada de ellas, nunca más será miserable en adelante, no dudarán que esto sucederá, permaneciendo inmutable el consejo de Dios. Así, pues, crean también en la posibilidad de una creación temporal del mundo, y que Dios, por tanto, al hacerlo, no mudó su eterno consejo y voluntad[537].

---

[536] Late aquí el argumento esgrimido ya en el libro anterior contra los platónicos. Altora el alma es miserable, y si es coeterna a Dios, ¿de dónde le ha venido esta miseria? Ni que decir tiene que se está aludiendo implícitamente a la preexistencia de las almas, doctrina rechazada de plano por el Santo.

[537] Todas las verdades sobre la creación del mundo —dice el Santo en las *Confessiones* (XII 19,28) —se reducen a un puñado de ellas: al hecho de que Dios creó, de que hay un período de formación, de que la creación fue con el tiempo y, además, de que Dios al crear no cambió su voluntad ni su consejo. En las notas anteriores ha podido apreciarse la serie de textos probativos de esta verdad que aquí enuncia.

CAPÍTULO V

No deben imaginarse ni infinitos espacios de tiempo ni de lugares antes del mundo

Luego, es preciso ver qué respondemos a los que admiten que Dios es el creador del mundo, pero preguntan por su principio, y qué nos responden ellos sobre el lugar del mundo. Se pregunta por qué se hizo entonces y no antes, al igual que puede preguntarse por qué está donde está y no más bien en otra parte. Si imaginan infinitos espacios de tiempo anteriores al mundo, durante los cuales Dios, según ellos, no podía estar inactivo, imaginen de igual modo, fuera del mundo, infinitos espacios locales. Si alguno dijere que en ellos el Omnipotente no podía estar ocioso, ¿no será acaso lógico que se vea constreñido a soñar, con Epicuro, en innumerables mundos?[538] Sólo con una diferencia, que él afirma que los mundos se engendran y se resuelven por movimientos fortuitos de los átomos, y éstos han de decir que son obra de Dios, si no quieren que El estuviera ocioso por la inmensidad interminable de lugares patentes por todas partes fuera del mundo y que ni los mismos mundos pueden disolverse por causa alguna. Tratamos con quienes sienten con nosotros que Dios es incorpóreo y el creador de todas las naturalezas que no son lo que El[539]. Admitir a otros a esta disputa de religión es asaz indigno, máxime que, entre aquellos que piensan que se debe este culto a muchos dioses, éstos sobrepujaron a los demás filósofos en nobleza y autoridad no por otro motivo que por estar más cercanos, aunque a la vez lejanos, a la verdad. ¿O es que han de decir que la substancia de Dios, que ni la circunscriben, ni la determinan, ni la distienden en lugar alguno, sino que, como es digno sentir de Dios, confiesan que está en todas partes, con una presencia incorpórea, está ausente de los espacios locales externos al mundo y que ocupa un solo lugar, que, en

---

538 El error de Epicuro lo deja ya al descubierto, y lo pone en ridículo en su *Epist.* 118,4,28-30s., dirigida a Dióscoro. En ella, siguiendo la doctrina y las enseñanzas de Cicerón, expone las diferencias existentes entre los átomos de Demócrito y los de Epicuro. Para éstos, los átomos tienen una cierta fuerza, en virtud de la cual se han ido formando los innumerables mundos, las almas y los dioses.

539 Indudablemente, Agustín está haciendo una alusión, aunque aún velada, a los platónicos. Parte del gran concepto en que él les tenía y de su superioridad sobre todas las demás sectas filosóficas, como nos ha descrito en el libro VIII de esta obra. Sin embargo, si bien es verdad que suben quizá hasta el espíritu, también lo es que no admiten un Dios creador. Falsamente, pues, les atribuye San Agustín semejante enseñanza.

comparación de aquella infinidad, es tan pequeño como es aquel en que está el mundo? No creo que sostengan tales dislates. Admitiendo, pues, ellos un solo mundo, que, con ser de ingente grandeza corpórea, con todo, es finito y está circunscrito por su lugar y es hechura de Dios, la respuesta que den a la pregunta por qué Dios deja de obrar en los infinitos lugares existentes fuera del mundo, esa misma den a su pregunta por qué Dios ha dejado de obrar en los infinitos tiempos anteriores al mundo. No es razonable pensar que Dios fortuitamente, y no por su razón divina, haya constituido el mundo no en otro lugar, sino en este en que está, ya que, habiendo otros mil lugares posibles, pudo escoger éste sin ningún merecimiento más excelente, aunque la razón humana no comprenda el porqué divino de esta obra. Así, no es tampoco razonable pensar que sucedió a Dios algo fortuito, porque creó el mundo en ese tiempo y no en el anterior, siendo así que trascurrieron tiempos igualmente anteriores por un espacio infinito atrás, ni existió diferencia alguna por la que antepusiera en su decisión un tiempo a otro. Si instan diciendo que son vanas las imaginaciones de los hombres al forjar lugares infinitos, puesto que no hay lugar alguno fuera del mundo, se les respondo que de igual modo imaginan los hombres los tiempos pretéritos de la vacación divina, ya que no hay tiempo alguno anterior al mundo[540].

CAPÍTULO VI

El principio de la creación del mundo y de los tiempos es único y simultáneo

Si es recta la distinción entre eternidad y tiempo, basada en que el tiempo no existe sin alguna modalidad móvil y en que en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no existirían los tiempos si no existiera la criatura, susceptible de cambio y moción? De esta moción y mutación, cediendo y sucediendo una cosa a otra, porque no pueden coexistir; de intervalos más cortos o más largos, resultaría el tiempo. Siendo, pues,

[540] El problema de la temporalidad de la creación ha agitado, como hemos ya hecho notar, profundamente la inteligencia de Agustín. En las *Confessiones* (XI 13,15-16) invita a hacer estas consideraciones al que piensa en tiempos infinitos antes de.la creación: «¿Cómo habían de pasar innumerables siglos, cuando aún no los había hecho Dios, autor y creador de los siglos? ¿O qué tiempos podían existir que no fuesen creados por ti? ¿Y cómo habían de pasar si nunca habían sido?»

Dios el ser en cuya eternidad no existe mutación alguna, el creador y ordenador de los tiempos, no comprendo —dice— que después de algunos espacios temporales creara el mundo, a no ser que se diga que antes del mundo ya existía alguna criatura, por cuyos movimientos comenzaran los tiempos[541]. Por eso, como las sagradas Letras, que gozan de máxima veracidad, dicen que en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, dando a entender que antes no hizo nada, pues si hubiera hecho algo antes de lo que hizo, diría que en el principio habría hecho eso, el mundo no fue en el tiempo, sino con el tiempo[542]. Lo que se hace en el tiempo, se hace después de algún tiempo y antes que alguno, después del pasado y antes del porvenir. Pero no podía ser pasado ninguno, porque no existía criatura alguna, cuyos mutables movimientos lo hicieran. El mundo fue hecho con el tiempo si en su creación fue hecho el movimiento mutable. Esto parece indicar también el orden de los seis o siete primeros días. En ellos se nombran la mañana y la tarde hasta la creación de todas las cosas, hechas por Dios en esos días. Se perfeccionaron el día sexto, y el día séptimo, con gran misterio, se encarece la vacación de Dios. Imaginar cómo son esos días nos es muy difícil o imposible. ¡Cuánto más decirlo![543]

CAPÍTULO VII

Cómo eran los primeros días, que tuvieron, según la narración, mañana y tarde, antes de la creación del sol

Es un hecho que los días conocidos no tienen tarde sino en relación con la puesta del sol, ni mañana sino en relación con su salida. Ahora bien: los tres primeros días transcurrieron sin sol, pues su creación, según la his-

---

541 La pregunta no es nueva en Agustín. El cuándo de la creación, como se ve por todo este libro y luego por el siguiente, ha sido crucial en la historia del pensamiento humano sobre el origen de los seres. En este pasaje quiere hacer la distinción del tiempo objetivo y del tiempo subjetivo, tan maravillosamente distinguidos en el l.XI c.l4-18ss. de sus *Confessiones*.

542 El argumento corre con una nitidez asombrosa. No hay criatura coeterna a Dios. Ahora bien: como el tiempo es una criatura, luego el tiempo no es coeterno a Dios. Pero resulta que las criaturas comenzaron a existir, y la creación es simultánea. Por consiguiente, el mundo fue creado con el tiempo, no en el tiempo.

543 La dificultad aún subsiste hoy día. La misma Comisión De re bíblica ha dado libertad para interpretar los días del Génesis. A la pregunta octava contestó que *vocem Yom (diem) sumi posse, sive sensu.*

toria, fue el día cuarto. Es verdad que primeramente se narra que fue hecha la luz por la palabra de Dios, y que entre ella y las tinieblas hizo Dios separación, y que a la luz la llamó día, y a las tinieblas, noche; pero ¿de qué luz se trata y de qué movimiento alternativo? Sean cualesquiera la tarde y la mañana hechas, es cierto que escapan a nuestros sentidos, y, no pudiendo entenderlo tal cual es, debe, sin la menor vacilación, ser creído[544]. ¿Se trata de una luz corpórea, colocada lejos de nuestra mirada, en las partes superiores del mundo, a la cual encendió luego el sol; o por el nombre de luz está significada la Ciudad santa en los santos ángeles y en los espíritus bienaventurados, de la cual dice el Apóstol: *Aquella Jerusalén de arriba, nuestra madre eterna en los cielos;* y en otro lugar: *Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; no lo somos de la noche ni de las tinieblas?* Si es así, hemos de poder entender también convenientemente de alguna manera la tarde y la mañana de ese día. La interpretación sería que la ciencia de la criatura, en comparación con la del Creador, atardece en cierto modo y asimismo amanece y se hace mañana cuando ella se endereza a la alabanza y al amor del Creador. Y no declina a la noche cuando no abandona al Creador por causa de la criatura. Además, la Escritura, al enumerar los días, no interpuso ni una sola vez la palabra *noche*. En ningún pasaje dice: Fue hecha la noche, sino: *Hízose tarde y mañana, día primero*. Lo mismo en el día segundo y en los demás. El conocimiento de la criatura en sí misma es más descolorido, por decirlo así, que su conocimiento en la Sabiduría de Dios, como en el arte porque fue hecha. Justamente por eso puede decirse, con más propiedad, tarde que noche; tarde que, como he dicho, cuando se refiere a la alabanza y al amor del Creador, pasa a ser mañana. Y esto, cuando se hace en el conocimiento de sí mismo, da origen al día primero. Cuando en el conocimiento del firmamento, llamado cielo, hecho entre las aguas superiores y las inferiores, origina el día segundo. Cuando se hace en el conocimiento de la tierra y del mar y de todas las plantas que se afincan con sus raíces a la tierra, da origen al día tercero, y cuando en el conocimiento de las lumbreras mayor y menor, de todas las estrellas, al día cuarto. Cuando se hace en el conocimiento de todos los animales de las aguas, natátiles y volátiles, origina el día quinto, y cuando

[544] Agustín recurre al principio inexpugnable de la fe. La ciencia, la ciencia de entonces, no permitía llevar más allá sus conocimientos y no explicaba suficientemente esos pasajes. En este caso, lo último es apartarse de la regla de fe, a que acudirá él con tanta frecuencia en sus interpretaciones personales de la Escritura.

en el conocimiento de todos los animales terrestres y del hombre mismo, el día sexto[545].

CAPÍTULO VIII

Qué interpretación debe darse al descanso de Dios después de la creación, efectuada en seis días

Que en el día séptimo Dios descansara de todas sus obras y lo santificara, no debe en modo alguno entenderse puerilmente, como si Dios se fatigara obrando; El, que *dijo y fueron hechas*, con palabra inteligible y eterna, no sonora y temporal[546]. El descanso de Dios significa el descanso de los que descansan en Dios, como la alegría de la casa significa la alegría de los que se alegran en casa, aunque los haga estar alegres no la casa, sino otra cosa cualquiera. ¡Cuánto más si la misma casa con su belleza alegra a sus moradores! Y más si no solamente se llama alegre por esa figura retórica que significa por el continente lo contenido —como decir: los teatros aplauden, los prados mugen, siendo así que en aquéllos aplauden *los* hombres y en éstos mugen los bueyes—, sino también por la figura que significa el efecto por la causa, como se dice cara alegre aquella que significa la alegría de quienes, al verla, se alegrarán[547]. Está muy conforme con la autoridad profética que narra el descanso de Dios decir que por él se significa el descanso de aquellos que descansan en El y a quienes El les hace des-

---

545 Esta interpretación alegórica está destituida de todo valor exegético. Tenemos que partir de las declaraciones de la Comisión Bíblica, de que el autor hace historia, pero popular, acomodada a la capacidad de aquellos años, Sin embargo, la interpretación dada tiene un fondo filosófico insubstituible. Está hablando con terminología plotiniana. Este conocimiento, este tomarse de las cosas sobre sí mismas y sobre las cosas superiores, es lo que las constituye en tales. Cf. *De gen. ad litt.* passim, y, sobre todo, I, IV.

546 Uno de los primeros y principales defectos que hay que corregir en toda exegesis es el infantilismo, que más propiamente llamaríamos ya antropomorfismo. Y es de máxima aplicación en este caso. Dios no se fatigó al crear, como nos fatigamos los hombres. Descansó de sus obras, es decir, como si quedara satisfecho de las mismas. La creación fue obra de su Palabra.

547 Estas son dos de las muchas figuras literarias que es preciso admitir en todo escrito, y, por consiguiente, también en la Biblia. Las dos se repiten con frecuencia y son principio de interpretación. Como tales los propone también Agustín en el *De doctr. christ.*

cansar[548]. La profecía promete también a los hombres a los que se dirige y a sus autores que, después de las buenas acciones que Dios obra en ellos y por ellos, tendrán en El un descanso eterno si se acercan a El en esta vida por la fe. En el antiguo pueblo de Dios esto se figuró, según el precepto de la Ley, por la vacación del sábado. Según eso, parece más conducente tratar con más esmero este punto en el lugar debido.

CAPÍTULO IX

Qué debe pensarse sobre la creación de los ángeles según los testimonios divinos

Al presente, ya que me he propuesto hablar sobre el origen de la Ciudad santa, y me pareció bien tratar primero de lo pertinente a los santos ángeles, que son una parte no pequeña de esta ciudad, y tanto más feliz cuanto que nunca ha sido peregrina, procuraré explicar aquí, con la ayuda de Dios y cuanto pareciere suficiente, los testimonios divinos que apoyan esto. En el pasaje en que las sagradas Letras hablan de la creación del mundo, no se dice con claridad si los ángeles fueron creados y en qué orden. Mas, si no han sido silenciados, están significados o por el nombre de *cielo,* donde se dijo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* o más bien, por el nombre de esta luz de que hablo. Y creo que no han sido silenciados fundado en que está escrito que Dios descansó el séptimo día de todas las obras que hizo, habiendo comenzado el libro: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* como si antes del cielo y de la tierra, al parecer, no hubiera hecho otra cosa. Comenzando por el cielo y por la tierra, y siendo la tierra en un principio invisible e incompuesta, según la expresión consiguiente de la Escritura, y no habiendo sido hecha aún la luz, es indudable que las tinieblas estaban todavía sobre el abismo, esto es, sobre cierta confusión indistinta de tierra y de agua (porque donde no hay luz, necesariamente están las tinieblas)[549]. Luego fueron dispuestas y ordenadas todas las

[548] La misma expresión emplea Aristóbnlo, según afirma Eusebio cu mi *Pruepa-ratio evangelica* (XIII 12).

[549] Agustin distingue perfectamente dos períodos en la creación: el período de creación propiamente tal y un segundo período de formación de esa materia informe. En el primero se creó la materia informe y confusa y en el segundo se fue dando forma y ser determinado a esa materia.

cosas que según el Génesis fueron creadas en seis días[550]. Siendo esto así, ¿cómo no había de hacer mención de los ángeles, como si no se incluyeran en las obras de Dios, de las que descansó el día séptimo? Que los ángeles son obra de Dios, aunque aquí no lo silenció, sin embargo, no lo expresó con claridad, pero en otra parte la santa Escritura lo atestigua con luz inconfundible. Así, en el himno de los tres mancebos en el horno, después de decir: *Bendecid todas las obras del Señor al Señor*, en la ejecución de esas obras se nombran también los ángeles. Y en un salmo se canta: *Alabad al Señor los de los cielos, alabadle los de las alturas. Alabadle todos sus ángeles; alabadle todas sus virtudes. Alabadle el sol y la luna; alabadle las estrellas y la luz. Alabadle cielos de los cielos y todas las aguas que están sobre los cielos alaben el nombre del Señor. Porque él dijo, y fueron hechas las cosas. El mandó, y fueron creadas.* También en este pasaje se dijo divinamente y con mucha claridad que los ángeles fueron hechos por Dios cuando, al enumerarlos entre los demás seres celestiales, apostilla así: *El dijo, y fueron hechos.* ¿Quién osará opinar que fueron hechos los ángeles después de todas esas cosas enumeradas en los seis días? Mas, si hay alguien cuyo desatino llegue a ese extremo, sale al paso de su vanidad aquel pasaje de la Escritura igualmente autorizado en que dice Dios: *Cuando fueron hechos los astros, me alabaron mis ángeles a grandes voces.* Luego ya existían los ángeles cuando fueron hechos los astros. Y lo fueron el día cuarto. ¿Diremos acaso que fueron hechos el día tercero? Ni pensarlo. Está claro qué fue hecho ese día: fue separada la tierra de las aguas, y estos dos elementos tomaron las distintas especies de su género, y produjo la tierra cuanto a ella se afinca por la raíz. ¿Por ventura el segundo? Tampoco. En él fue hecho el firmamento entre las aguas superiores y las inferiores, y a las superiores las llamó cielo. En este firmamento fueron hechos los astros el día cuarto. Luego, si los ángeles forman parte de las obras de Dios de estos días, son aquella luz que recibió el nombre de día, que para encarecer su unidad no se dijo día primero, sino día uno[551]. No es otro el día segun-

[550] Esta es una prueba más de la distinción. Dios creó e imprimió en las cosas fuerza para ir desarrollándose y formándose. El proceso de formación, como ya hemos notado, es típicamente plotiniano. Pero sólo el de formación, porque Plotino no llegó a concebir la creación como producción de las cosas *ex nihilo.*

[551] Los teólogos griegos en general, mejor diríamos los orientales, creen que la creación de las cosas espirituales precedió a la creación de las cosas corporales. Algunos de ellos, basados en la teoría platónica de los intermediarios, sostienen que Dios usó de las cosas espirituales como de ministros para la creación de los seres corporales. El mismo San Jerónimo y San Gregorio parecen seguir esta opinión. Por el contrario, los occidentales pretenden que la creación fue simultánea, interpretando así

do, ni el tercero, ni los demás, sino que es uno y mismo, que se repite para completar el número senario o septenario por el conocimiento senario o septenario, a saber, el senario de las obras hechas por Dios y el septenario del descanso de Dios[552]. Si en la perícopa: *Dijo Dios: hágase la luz, y la luz fue hecha,* se entiende rectamente en la luz la creación de los ángeles, sin duda fueron hechos particioneros de la luz eterna, que es la misma Sabiduría inmutable de Dios por la que fueron hechas todas las cosas, conocida con el nombre de Unigénito de Dios. De esta suerte, iluminados por la luz que los creó, se tornaron luz, y se llamaron día por la participación de esa luz y de ese día inconmutable que es el Verbo de Dios, por el cual fueron hechos ellos y los demás seres. *La luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* ilumina también al ángel puro, a fin de que sea luz no en sí mismo, sino en Dios. Si el ángel se aparta de El, se torna impuro, como lo son todos los espíritus llamados inmundos, que no son ya luz en el Señor, sino tinieblas en sí mismos, privados de la participación de la luz eterna[553]. El mal no tiene naturaleza alguna, sino que la pérdida del ser tomó el nombre de mal[554].

---

aquel texto del Eclesiástico que dice: *Qui vivit in aeternum. creavit oinnia simul* (Ecclo. 18.11. Así San Ambrosio, San Beda, Casiodoro. Por lo que respecta a San Agustín, es claro en este punto, como aueda ya apuntado. El defiende la creación simultánea y virtual. Cf. *De Gen. ad litt., imp. lib.* 2,35; *De Trin.* III 8,13; 9,16; *De Gen. ad litt.* II 11.24 et passim.

[552] San Agustín tuvo siempre un amor especial a la explicación de los números. Su espíritu matemático y pitagórico le llevaba a dar esas interpretaciones, tan suyas, de los números. En los capítulos 30 y 31 de este libro vuelve otra vez nfre la nerfección del número seis y del siete. Cf. P. Lope Cilleruelo, *Origen del simbolismo del número siete en San Agustín:* «La Ciudad de Dios» vol.165 p.501-511.

[553] Ha llamado grandemente la atención de los intérpretes la aplicación que hace San Agustín de los días angélicos al Génesis. Si bien es verdad que exegéticamente es de muy poco valor, por ser parcial y no literal, con todo, muestra el ingenio agudo y sutil del gran Obispo de Hipona. El problema de los ángeles y su creación, juntamente con los días genesíacos, fueron dos de las grandes preocupaciones de la vida de Agustín.

[554] El maniqueísmo late en cada una de las páginas de la *Ciudad de Dios*. Esta presencia se muestra de dos maneras principalmente: una, como ataque y refutación del mismo, y otra, como ideología. Y esta última sobre todo con la concepción de un doble principio.

CAPÍTULO X

La Trinidad, simple e inmutable. Padre, Hijo y Espíritu Santo, es un solo Dios. En ella no hay distinción entre la cualidad y la substancia

1. Sólo hay un bien simple, y por eso, único e inmutable, que es Dios. Por este bien fueron creados todos los bienes, pero no simples, y, por tanto, mutables. Creados digo —téngase presente—, que es decir hechos, no engendrados, pues lo que es engendrado del bien simple es igualmente simple y se identifica con aquel del que es engendrado. A éstos llamamos Padre e Hijo. Y ambos con el Espíritu Santo son un solo Dios. Este Espíritu del Padre y del Hijo se denomina en las sagradas Letras con la significación más propia de ese nombre: Espíritu Santo. Con todo, es otro distinto del Padre y el Hijo, porque ni es el Padre ni el Hijo. Pero he dicho otro, no otra cosa, porque también él es un bien simple e igualmente inmutable y coeterno. Y esta Trinidad es un solo Dios, y no deja de ser simple por ser Trinidad. A esta naturaleza del bien no la llamamos simple precisamente porque en ella está sólo el Padre, o sólo el Hijo, o sólo el Espíritu Santo, o sólo la Trinidad de nombre sin subsistencia de personas, como pensaron los sabelianos[555], sino que se llama simple justamente porque es lo que tiene, excepción hecha de la relación que dice una persona a otra. El Padre tiene Hijo, pero no es el Hijo, y el Hijo tiene Padre, pero no es el Padre. En cuanto dice relación a sí y no a otro, en eso es lo que tiene, como en relación a sí mismo se dice viviente, teniendo la vida y siendo El la misma vida.

2. Esta es la razón de que una naturaleza se diga simple, que para ella no exista el tener algo amisible, o sea, el ser una cosa el continente y otra el contenido, como el vaso el licor, o el cuerpo el color, o el aire la luz o el calor, o el alma la sabiduría. Ningún ser de éstos es lo que tiene, porque ni el vaso es licor, ni el cuerpo color, ni el aire luz o calor, ni el alma sabiduría. De aquí que puedan también ser privados de las cosas que tienen y puedan trocarse o mudarse en otros hábitos o cualidades, de forma que el

[555] De estos herejes ha hablado va en otras partes, y vuelve a hablar de ellos en el capítulo 21 de este libro. Defendían, como es sabido, en lo tocante al misterio de la Santísima Trinidad, un modalismo, es decir, que las divinas personas no eran tales personas subsistentes, y, por consiguiente, las tres, Dios y un solo Dios, sino que no son más que tres modos distintos de la divinidad.

vaso se vacíe del líquido que lo llenaba, y el hombre pierda el color, y el aire se entenebrezca y se enfríe, y el alma entontezca. Mas, aunque el cuerpo sea incorruptible, cual se promete a los santos en la resurrección, tiene ciertamente la cualidad inamisible de su incorrupción; pero, permaneciendo la substancia corporal, no es lo que la misma incorrupción. Ella está toda en cada una de las partes del cuerpo, ni es en una mayor y en otra menor, ni una parte es más incorrupta que otra. En cambio, el cuerpo es mayor en el todo que en la parte, y, siendo una parte en él más extensa y otra menos, la más extensa no es por eso más incorrupta que la menos. Así, pues, una cosa es el cuerpo que no está todo en todas sus partes y otra la incorrupción que está toda en todas las partes del cuerpo, porque toda parte del cuerpo incorruptible, aun la desigual, es igualmente incorrupta. Porque el dedo, por ejemplo, sea menor que toda la mano, no es por eso más incorruptible la mano que el dedo. Así, aunque son desiguales la mano y el dedo, con todo, es igual la incorruptibilidad del dedo y la de la mano. Y por eso, aunque la incorruptibilidad sea inseparable del cuerpo incorruptible, una cosa es la substancia por la que se llama cuerpo y otra la cualidad por la que se llama incorruptible. De este modo no es lo que tiene. El alma a su vez, aunque siempre sea sabia, como lo será cuando sea eternamente liberada, será, con todo, sabia por la participación de la sabiduría inconmutable, que no es lo que ella. Y si el aire no se despoja nunca de la luz que le baña, no por eso no es él una cosa y otra la luz que le ilumina. No he dicho esto como si opinara que el alma es aire, como juzgaron algunos, incapaces de imaginarse una naturaleza incorpórea[556]. Pero esto tiene cierta semejanza con aquello, aunque sea dispar, de suerte que no es incongruente decir que el alma incorpórea es iluminada por la luz incorpórea de la sabiduría simple de Dios, como es iluminado el cuerpo del aire por la luz corporal[557]. Y así como el aire se entenebrece despojado de esta luz (porque lo que se llama tinieblas en los lugares corporales no es más que el

---

[556] Alude al materialismo antiguo, en el que estuvo también él engolfado antes de su conversión, hasta chocar con los libros de los platónicos. Esos tales materialistas no conocían las substancias espirituales e incorpóreas, sino sólo la materia.

[557] La iluminación adquiere en la filosofía agustiniana proporciones gigantescas. En este pasaje quiere dar una explicación del modo de actuar de esa luz incorpórea sobre el alma: pero nótese que compara, no iguala, *magna disparilitate.* En el l.XII c.15,24 *De Trinitate* no se atreve a hablar de luz incorpórea, sino que dice que el alma ve *in quadam luce sui generis incorporea.* El mecanismo de la iluminación viene explicado perfectamente en la teoría de la *memoria Dei.*

aire carente de luz)[558], así el alma se obscurece privada de la luz de la sabiduría.

3. Según esto, son llamadas simples las cosas que verdadera y principalmente son divinas, porque en ellas no es una cosa la cualidad y otra la substancia, ni son divinas, o sabias, o bienaventuradas por participación de otras. Por lo demás, en las santas Escrituras se denomina múltiple el Espíritu de la Sabiduría, porque tiene en sí muchas cosas; pero lo que tiene, eso es, y todo en él es uno. No son muchas, sino una la sabiduría, en que son inmensos e infinitos los tesoros de las cosas inteligibles, en las cuales se hallan todas las razones invisibles e inmutables de los seres, aun de los visibles y mudables hechos por ella. Dios no hizo nada sin conocimiento. Y esto no puede decirse con rectitud de cualquier artífice humano. Por tanto, si todo lo hizo sabiendo, hizo las cosas que había conocido. De aquí aflora a nuestra mente algo admirable, pero verdadero: que este mundo no podría ser conocido por nosotros si no existiera; mas, si no hubiese sido conocido por Dios, no podría existir[559].

CAPÍTULO XI

¿Gozaron los ángeles apóstatas de la felicidad de que han gozado siempre los ángeles buenos?

Siendo esto así, en modo alguno y en ningún tiempo los espíritus que llamamos ángeles fueron tinieblas, porque su creación y su iluminación fue un mismo acto[560]. Fueron no sólo creados para que existieran de cual-

---

[558] Esta idea de las tinieblas como aire carente de luz la expresa en otrns muchos lugares. Cf por ejemplo *De Gen. ad litt. imp. Hh.* 3,10; 4,11-12; *Confess.* XII 12,15: 21-30; *De Gen. contra Manich.* I 4,7, etc.

[559] La profundidad de este pasaje nos recuerda el ejemplarismo platónico de Agustín. En las *Coníessiones* (XIII 38,531 nos expresa el mismo concepto en los siguientes términos: «Nosotros, pues, vemos estas cosas que has hecho porque son; mas, porque tú las ves, son. Nosotros las vemos externamente, porque son, e internamente, poroue son buenas; mas tú las viste hechas allí donde viste que debían ser hechas». Más tarde nos recordará Santo Tomás estas mismas ideas, y pondrá a Dios obrando con entendimiento *adiuncta sibi voluntate.*

[560] En la creación, como hemos ya hecho notar en otro lugar, hay dos períodos: uno de creación y otro de formución. El período de formación lleva consigo una iluminación, que, en el caso de los ángeles, es simultánea. Es lo que hemos llamado la iluminación ontológica de los seres. Los ángeles fueron creados y a la vez ilumina-

quier modo y de cualquier modo vivieran, sino que fueron también iluminados para que su vida fuera feliz y sabia. Algunos ángeles, apartados de esta iluminación, no lograron la perfección de la vida sabia y feliz, que no es tal si no es eterna y está cierta y segura de su eternidad. Sin embargo, poseen una vida racional, aunque insensata, y no pueden perderla, aunque quieran. ¿Quién podrá determinar cuánto tiempo antes de pecar fueron partícipes de la sabiduría? ¿Cómo hemos de decir, por tanto, que en la participación fueron éstos iguales a aquéllos, que son verdadera y plenamente felices, porque están ciertos de la eternidad de su felicidad? Si fueran iguales en ella, hubieran permanecido igualmente felices en su eternidad, porque están igualmente ciertos de la misma. La vida puede decirse con verdad vida todo el tiempo que vive, pero la vida eterna no puede llamarse tal si ha de tener fin, porque la vida se llama vida por ir viviéndose, y eterna, por no tener fin. De aquí que, aunque sea verdad que no todo lo eterno sea feliz (pues se dice también que es eterno el fuego de las penas), con todo, si la vida perfecta y verdaderamente feliz no es sino la eterna, no era tal la de éstos, ya que había de terminar algún día. Por tanto, no era eterna, lo supieran o, ignorándolo, pensaran otra cosa. La razón sería que, sabiéndolo, el temor no les permitiría ser felices, e ignorándolo, no se lo permitía el error. Y, si no lo sabían, no dando fe a cosas falsas e inciertas, sino fluctuando su asentimiento entre estos dos extremos: la eternidad de su bien o su temporalidad pasajera, esta suspensión sobre tan grande felicidad no tenía aquella plenitud de bienandanza que, según nuestra fe, tienen los santos ángeles. No restringimos la vida feliz a tan estrechas significaciones, que digamos que sólo Dios es feliz; no[561]. Cierto que El es verdaderamente feliz y que no puede existir felicidad mayor y más cumplida. Y en su comparación, ¿qué o cuánta es la felicidad de los ángeles, por suma que sea la que ellos pueden gozar?

---

dos, es decir, hechos luz. Como se ve, hay aquí una alusión manifiesta al dualismo maniqueo. El punto está tratado con más detenimiento en el l.XII c.9,1-2.

561 Esta es, ni más ni menos, la definición que los antiguos daban de felicidad. Era para ellos un estado perfecto ya consumado en toda clase de bienes, que únicamente podía atribuirse a Dios. Todo otro ser que hubiera de ser perfecto había de serlo por participación del Ser supremo. La felicidad para San Agustín es también aplicable a los demás seres, y no restringe el vocablo, como él dice, a sólo Dios.

Capítulo XII

La felicidad de los justos y la de los primeros padres en el paraíso

Pienso que no deben llamarse solamente felices los ángeles entre las criaturas racionales o intelectuales. Pues ¿quién osará negar que los primeros padres en el paraíso fueron felices[562], aunque estuvieron inciertos de la duración de su felicidad, de si sería eterna (y lo sería de no haber pecado)?[563] Hoy llamamos, sin rubor en el rostro felices a los que llevan una vida piadosa y justa con la esperanza de una inmortalidad futura y sin pecado que corroa sus conciencias, pidiendo asiduamente la divina misericordia para los pecados de la presente fragilidad. Verdad es que están ciertos del premio que se dará a la perseverancia, pero se hallan en la duda de su propia perseverancia. ¿Qué hombre puede prometerse perseverar hasta el fin en el ejercicio y adelantamiento de la virtud, a no ser que le revele su certeza Aquel que no instruye a todos sobre este punto, por justo y oculto juicio, pero no engaña a nadie? En lo tocante al placer presente, era más feliz el primer hombre en el paraíso que el justo en la presente vida mortal. Sin embargo, en lo tocante a la esperanza del bien futuro, es más feliz cualquier justo en los tormentos corporales que el hombre, incierto de su caída, en la primera felicidad del paraíso. Porque, para el justo, no en conjetura, sino en verdad, es cierto que gozará sin fin en la sociedad de los ángeles, carente de toda molestia, participando del Dios soberano[564].

---

[562] En su obra *De correptione et gratia* (10,26-27) trata expresamente el problema de la perseverancia de los ángeles y de los primeros hombres en la felicidad del paraíso. Se ve acosado por una serie de preguntas sobre el particular. Y en el número 28 dice así: «Igualmente creó Dios al hombre dotado de libre albedrío, y, aunque ignorante de su futura caída, no obstante, era dichoso, por saber que estaba en su mano el no morir y el evitar la miseria». Y ésta es la explicación, que él basa en la prueba de la libertad.

[563] Una vez más expone el sentido de la felicidad del hombre en el paraíso, incierto de su caída y de la duración de su felicidad. En el paraíso gozaban de una felicidad *secundun quemdam modum*, nos dice en el *De Gen, ad litt.* (XI 18,24). A este propósito puede verse: XI 18,23-24; 19,25-26; 20,27ss.

[564] Esta es la idea capital de toda su doctrina sobre el pecado original y sobro la felicidad del hombre en el paraíso.

CAPÍTULO XIII

¿Cómo o con qué conocimiento fueron creados los ángeles todos?

Por eso, a cualquiera se le ocurre que la felicidad, objeto legítimo de los deseos de toda naturaleza intelectual, está integrada por estos dos elementos: gozar sin dolor del bien inmutable, que es Dios, y permanecer eternamente en ese goce, sin temor a la duda y sin engaño alguno. Que los ángeles de luz gozan de esto, lo creemos con fe piadosa, y que no gozaron de ello los ángeles pecadores antes de la caída, que se vieron privados de la luz por su maldad, lo deducimos en virtud de la lógica. Sin embargo, debe creerse con certeza que, si vivieron antes del pecado, gozaron de alguna felicidad, aunque no fueran prescientes[565]. Y si parece duro creer que, en la creación de los ángeles, unos recibieron la presciencia de su perseverancia o de su caída y otros conocieron con certeza absoluta la eternidad de su bienaventuranza, habiendo sido todos creados al principio igualmente felices, y manteniéndose en ella hasta que los malos de ahora declinaron libremente de la luz de la bondad, es, sin duda, mucho más duro pensar actualmente que los santos ángeles están inciertos de su felicidad y que ignoran lo que nosotros hemos podido conocer sobre ellos por las santas Escrituras.

¿Qué católico ignora que, en adelante, ningún ángel bueno se tornará en un nuevo diablo y que éstos no han de volver más a la compañía de los ángeles buenos? La Verdad en el Evangelio promete a los santos y fieles que serán iguales a los ángeles de Dios. Además, les promete también la vida eterna. Ahora bien: si nosotros estamos ciertos de que nunca hemos de declinar de la inmortal felicidad, y ellos no lo están, seremos ya mejores que ellos, no iguales. Pero, como la verdad no engaña, y, por consiguiente, seremos iguales a ellos, indudablemente también ellos están ciertos de su felicidad[566]. Y como los otros no tuvieron certeza de su felicidad, porque

---

[565] Esta opinión os la expresada ya en los lugares citados. La prueba de la libertad es admisible también para los ángeles malos. No se comprende que Dios los castigara antes de que ellos se hicieran acreedores a tal castigo. Por eso San Agustín admite ese plazo de prueba, y durante ese plazo gozaron de alguna felicidad aunque no estuvieran ciertos de su perseverancia.

[566] El silogismo y el argumento es perfecto. La lógica no puede ser más aplastante. Se funda en una premisa de razón y otra revelada. La conclusión la llamaríamos teológica. Se nos promete ser iguales a los ángeles. Es así que nosotros estaremos ciertos de la eternidad de nuestra ielicidad una vez que arribemos a la patria. Luego

no era eterna para poder estarlo, resta que la felicidad que había de tener fin, o fuera desigual, o, si era igual, después de la caída de unos, se cercioraron los otros de su propia felicidad.

Esto es admisible con tal de que nadie diga que aquellas palabras del Señor en el Evangelio sobre el demonio: *El era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad,* deben entenderse de manera que no sólo fuera homicida desde el principio, es decir, desde el principio del género humano, en que fue hecho el hombre, al cual, seduciéndolo, pudiera dar muerte, sino también que desde el principio de su creación no se mantuvo en la verdad. De este modo nunca habría sido feliz con los santos ángeles, rehusando estar sujeto al Creador, y perdido alegremente por su soberbia en esa especie de poder privado y propio, y por eso falso y falaz. Nunca escapó al poderío del Omnipotente, y él, que no quiso poseer sujetándose piadosamente lo que es, afecta, por una soberbia elación, simular lo que no es. Así se entenderían también las palabras del apóstol San Juan: *El diablo peca desde el principio;* es decir, desde que fue creado rechazó la justicia, que no puede poseer sino la voluntad piadosa y sujeta a Dios.

Quien presta su aquiescencia a este sentir, no está con los herejes, o sea, con los maniqueos[567], y si hay algunas otras sectas que piensan que el demonio tiene, como una especie de principio contrario, la naturaleza propia del mal. Estos tales disparatan tan vanamente, que, admitiendo con nosotros la autoridad de estas palabras evangélicas, no paran mientes en que no dijo el Señor: Fue ajeno a la verdad, sino: *No se mantuvo en la verdad,* con lo cual quiso dar a entender su caída de la verdad[568]. Sin embargo, es cierto que, si se hubiera mantenido en la verdad, se habría hecho partícipe de ella y permaneciera feliz con los santos ángeles[569].

---

también lo están los ángeles. De lo contrario, nosotros seríamos ya superiores a los ángeles, no iguales.

567 La traducción de Roys y Rozas, editada en Valencia, pone aquí interrogante. Sin embargo, Migne y las demás ediciones lo ponen en afirmativa, y ésta es la lección que seguimos aquí.

568 Vuelve otra vez a la carga contra los maniqueos. Los ángeles malos no fueron creados tinieblas, sino luz, pero no se mantuvieron en ella, y a esto es a lo que alude ahora.

569 Las objeciones de los maniqueos las presenta en el libro *De Genesi ad litteram,* y las reduce a esta forma sencilla: *Hoc est initium figmenti Domini: tanquam in initio eum ita finxisset, ut malus, ut invidus, ut seductor, ut omnino diabolus esset, non voluntate depravatus, sed ita creatus* (XI 20). En los números siguientes deshace y desbarata esta opinión como contraria a la revelación. No se necesita hacer notar que la objeción procede del campo maniqueo.

CAPÍTULO XIV

¿Qué figura literaria se emplea en el referido pasaje?

Y añadió el motivo, como respondiendo a una supuesta pregunta sobre la prueba de que no se mantuvo en la verdad: *Porque la verdad no está en él.* Estuviera en él si se hubiera mantenido en ella. Empleó, sin embargo, una figura literaria poco corriente. Parece sonar así: No se mantuvo en la verdad, porque la verdad no está en él, como si la causa de que no se mantuviera en la verdad fuera que la verdad no está en él, siendo más bien la causa de que no esté en él la verdad el no haberse mantenido en ella. Esta misma locución se usa también en un salmo que dice: *Yo clamé, porque me escuchaste, Dios,* debiendo más bien haber dicho al parecer: Me escuchaste, Dios, porque clamé. Pero al decir: *Yo clamé,* como si le preguntaran cómo mostraba él su clamor, descubre el afecto de su grito por su efecto, el haberle Dios escuchado. Como si dijera: Pruebo que he clamado, justamente porque me has escuchado.

CAPÍTULO XV

¿Cómo debe entenderse esto: «el diablo peca desde el principio»?

No entienden que, si aquellas palabras de San Juan sobre el diablo: *El diablo peca desde el principio,* indican algo natural en el demonio, no es pecado[570]. ¿Qué responder a los testimonios proféticos, bien a lo que Isaías dice, figurando al diablo en la persona del príncipe de Babilonia: *¿Cómo cayó Lucifer, que nacía de mañana?,* bien a las palabras de Ezequiel: *Fuiste en las delicias del paraíso de Dios, estás adornado con toda clase de piedras preciosas?* En todo esto se da a entender que estuvo algún tiempo sin pecado[571]. Más expresamente lo dice poco después: *Caminaste en tus*

---

[570] La presentación del problema es maravillosa. La conclusión es muy lógica. Si ese pasaje se entiende diciendo que el pecado en el diablo es algo natural, el pecado no sería pecado. En otros términos: lo natural no es pecado, porque el pecado es un mal, y toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es buena; en cambio, el pecado es privación de bien. Luego no puede entenderse así.

[571] El continuo forcejeo de Agustín es ya clásico en todos sus escritos sobre el tema. La revelación en la Escritura se muestra clara en este punto. Todos los pasajes que analiza parecen contradecir manifiestamente la opinión maniquea, o, por lo me-

días sin vicio. Si no se da una interpretación más apropiada para esto, necesariamente hemos de entender aquellas palabras: *No se mantuvo en la verdad,* así: Estuvo en la verdad, pero no se mantuvo en ella. Y aquellas otras: *El diablo peca desde el principio,* así: Peca no desde el principio de su creación, sino desde el principio del pecado, que comenzó a ser pecado con su soberbia. Y lo que está escrito en el libro de Job cuando habla del demonio: *Este es el principio de la obra de Dios, hecho para mofa de sus ángeles,* con lo que parece estar acorde el salmo que dice: *Este dragón que. formaste para que se mofen de él,* no debe entenderse de manera que pensemos que fue creado desde el principio como pingajo del que se mofaran los ángeles, sino que, después del pecado, se le conminó esta pena[572].

Su principio es ser hechura del Señor. Y no existe naturaleza alguna, aun la de las más ínfimas bestiecillas, que no haya sido creada por Aquel de quien procede todo modo, toda especie y todo orden, sin lo cual *no* puede hallarse ni imaginarse nada real. ¡Cuánto más lo será la criatura angélica, que es superior por naturaleza a todos los demás seres creados por Dios!

CAPÍTULO XV I.

La gradación en las criaturas. Criterios de la misma

En los seres que tienen algo de ser y que no son lo que Dios, su autor, son superiores los vivientes a los no vivientes, como los que tienen fuerza generativa o apetitiva a los que carecen de esta virtualidad. Y entre los vivientes son superiores los sencientes a los no sencientes, como los animales a los árboles. Entre los sencientes son superiores los que tienen inteligencia a los que carecen de ella, como los hombres a las bestias. Y, aun entre los que tienen inteligencia, son superiores los inmortales a los mortales, como los ángeles a los hombres[573]. Esta gradación parte del orden de naturaleza.

nos, colindante con ella. Nos creemos eximidos de citar los pasajes, pues son los ya aducidos más de una vez.

572 Este lugar de la Escritura lo comenta ampliamente en *De Gen. ad litt.* XI 22,29; 23,30; 24,31ss.

573 La axiología de los seres ha tomado gran incremento a partir de Max Scheler. San Agustín distingue perfectamente dos tipos de valores: unos que llamaríamos on-

Existe otro modo de jerarquizar partiendo del uso o estimación de cada ser. Según este modo, anteponemos algunos seres que carecen de sentido a algunos sencientes, de tal manera que, si pudiéramos, los apartaríamos de la naturaleza de las cosas, bien ignorando el lugar que tienen entre ellas, bien, aunque lo sepamos, posponiéndolos a nuestras comodidades[574]. ¿Quién no prefiere tener en su casa pan a ratones, dinero a pulgas? Pero ¿qué tiene esto de particular, si en la estimación de los hombres, con ser su naturaleza de tan subido fuste, con frecuencia se compra más caro un caballo que un siervo, una piedra preciosa que una esclava? Así hay una gran diferencia, debida a la libertad de juicio, entre la razón que considera, la necesidad del indigente, y el placer del que desea. La razón se atiene a lo que el ser vale por sí en la gradación cósmica, y la necesidad, a lo que vale para el fin que pretende. La razón busca qué aparece verdadero a la luz de la mente, y el placer, qué es muelle y deleitoso para los sentidos del cuerpo[575]. Pero es tan poderoso en las naturalezas racionales una especie de peso del querer y del amor, que, aunque, siguiendo el orden natural, los ángeles son preferidos a los hombres, con todo, según la ley de la justicia, los hombres buenos son preferidos a los ángeles malos[576].

---

tológicos, y otros, vitales. Los primeros se especifican por la perfección de su naturaleza, y un caso concreto de los mismos lo tenemos en este lugar.

574 Las cosas, los seres todos, han sido puestos al servicio del hombre. *Utendis uti et fruendis frui* es la máxima consagrada por San Agustín. En estas palabras que comentamos nos hallamos en presencia de una nueva categoría de valores; son los valores vitales, los valores utilitarios. Las cosas dicen relación con nuestra vida, y cuanto más relacionada y unida a nuestro ser esté su utilidad, tanto más vitales serán. La base de esta gradación axiológica radica en la parte a que sirven esos valores: a la razón, al espíritu o a la carne.

575 Las leyes de C. Ottaviani tendrían plena aplicación aquí. Es la ciencia nueva que él llama *praxiología*, que se encamina no al aspecto deontológico, o de lo que deben hacer los hombres, sino de lo que hacen. Las leyes son las siguientes: *leyes de las necesidades y deseos, leyes de interés y leyes de la fenomenología del sentimiento.* Encuadran perfectamente en el marco de estas palabras de Agustín y de toda la concepción de la *Ciudad de Dios.*

576 Es una nueva categoría de valores, que llamaremos morales. Con estas tres categorías tenemos completa la axiología agustiniana.

CAPÍTULO XVII

El vicio no es naturaleza, sino contrario a la naturaleza. Y la causa del pecado no es el Creador, sino la voluntad

Por causa de la naturaleza, pues, y no de la malicia del demonio, entendemos bien dicho aquello de que *éste es el principio de la obra del Señor,* porque es indudable que donde se halla el vicio de la malicia precedió una naturaleza no viciada. El vicio es tan contrario a la naturaleza, que no puede sino dañarla. Por tanto, no sería vicio apartarse de Dios, si la naturaleza, sujeto del vicio, no tuviera que estar con Dios. De donde resulta que aun la mala voluntad es un testimonio irrefutable de la naturaleza buena. Dios, como es Creador óptimo de las naturalezas buenas, así es Ordenador justísimo de las voluntades malas, de tal forma que, cuando ellas usan mal de las naturalezas buenas, El usa bien aun de las voluntades malas[577]. Así hizo que el demonio, bueno por creación y malo por propia voluntad, ordenado entre las cosas inferiores, fuera mofado por sus ángeles, es decir, que sus tentaciones fueran de provecho para los santos, a quienes pretende dañar con ellas. Y como Dios, al crearlo, no desconocía su malignidad futura y preveía los bienes que había de sacar de sus males, por eso dice el Salmo: *Este dragón que formaste para que se mofen de él.* Su intención es que, en el mismo acto de formarle bueno por su bondad, se entienda que preparaba ya con su presciencia el modo de usar de ese mal[578].

---

577 Aborda aquí el problema que tanto le hizo sufrir antes de su conversión: el problema del mal en el mundo, de su origen, de la voluntad mala, y mala por propia voluntad, no por Dios, que la ordenó a su fin. La respuesta es bien expresa al maniqueísmo. Cf. *Confess.* III 6,10-11; 7,12-14; 8.15-16.

578 Dios permite el mal por un bien mayor. Y ésta es la solución a que se llega por los caminos de la razón. Dios prevé el mal, y a ese mal le asigna un fin bueno que desempeñar y cumplir, y de esta manera bonifica, valga la palabra, el mal. Es lo que luego dirá Santo Tomás: *Nunquam igitur appeteretur malum, nec etiam per accidens, nisi bonum cui malum adhaeretur magis appeteretur quam bonum, quod per malum privatur.*

CAPÍTULO XVIII

La belleza del universo en la oposición de contrarios

Dios no hubiera creado no digo ángeles, ni siquiera hombre alguno, del que presupiese su mal futuro, si no hubiera conocido a la vez las buenas utilidades que reportaría de ellos. De esta suerte embellecería el orden de los siglos como un bellísimo poema con esa especie de antítesis[579]. Las llamadas en retórica antítesis son uno de los más brillantes adornos del discurso. En latín las llamaríamos oposiciones, o, hablando con más propiedad, contrastes. Entre nosotros no es corriente esta palabra, aunque también el latín usa de este aderezo en la locución; más aún, usan de él todas las lenguas.

El apóstol San Pablo recurre a estas antítesis en la II Carta a los Corintios, y explica bellamente el pasaje que dice: *Con las armas de la justicia para combatir a diestra y a siniestra, en medio de honra y de deshonra, de infamia y de buena fama. Como seductores, y sinceros; como desconocidos, y conocidos; casi moribundos, y he aquí que vivimos; como castigados, y no muertos; como tristes, estando siempre alegres; como menesterosos, enriqueciendo, con todo, a muchos; como no teniendo nada, y poseyéndolo todo.* Así como la oposición de estos contrarios da un tono de belleza al lenguaje, así la belleza del universo resulta de una oposición en cierta elocuencia, no de palabras, sino de hechos. El libro del Eclesiástico expresó esto con claridad meridiana en aquel pasaje que suena: *El bien es contrario al mal, y la vida, contraria a. la muerte; así, el pecador es contrario al piadoso. Y observa que todas-las obras del Altísimo van de dos en dos, una contraria a otra.*

---

[579] He aquí el proceso estético de la historia en su desarrollo más amplio, con sus luces y sus contrastes. El plan providencialista de las edades se cumple siempre. «Así va transcurriendo la hermosura de las edades —dice en la *Epist.* 138,1,5— del mundo, cuyas partículas son aptas cada una a su tiempo, como un gran cántico de un inefable artista, para que los que adoran dignamente a Dios pasen a la contremplación eterna de la hermosura aun mientras dura el tiempo de la fe». La misma idea se expresa en la *Epist.* 166,5,13.

CAPÍTULO XIX

¿A qué debe uno atenerse respecto a aquel pasaje: «Dividió Dios entre la luz y las tinieblas»?

La obscuridad de la palabra divina tiene sus ventajas precisamente porque da origen a muchos sentires conformes con la verdad y los da a conocer. La razón es que unos la entienden de un modo, y otros, de otro, y así, un pasaje obscuro se confirma con el testimonio de hechos claros, o se afirma con otros pasajes menos dudosos. De esta suerte se llega en el curso de la investigación, bien al sentir del autor, bien, quedando éste oculto, se descubren, tomando pie de esta profundización en la obscuridad, algunas otras verdades.

De aquí que no me parezca absurdo pensar de las obras de Dios el proponer que, en la creación de la luz primera, se entiende la creación de los ángeles, y la discriminación entre los ángeles buenos y los malos, en aquellas palabras: *Y dividió Dios entre la luz* y *las tinieblas, y llamó a la luz día, y a las tinieblas, noche*[580]. Sólo pudo distinguirlos el que pudo, antes de que cayeran, presaber que habían de caer, y que, privados de la luz de la verdad, habían de permanecer en su tenebrosa soberbia. Y es que entre el día, tan familiar para nosotros, y la noche, es decir, entre la luz y las tinieblas, manda dividir a las lumbreras del cielo, más vulgares aún para nuestros sentidos: *Háganse* —dice— *lumbreras en el firmamento del cielo para que luzcan sobre la tierra y dividan entre el día y la noche.* Y poco después: *E hizo Dios dos lumbreras grandes; la lumbrera mayor, para que presidiera el día, y la lumbrera menor, para presidir la noche; y las estrellas. Y las colocó Dios en el firmamento del cielo para que luciesen sobre la tierra y presidiesen el día y la noche y dividiesen entre la luz y las tinieblas.* Entre la luz, que es la santa sociedad de los ángeles, que resplandece inteligiblemente por la ilustración de la verdad, y las tinieblas, contrarias a ella, esto es, las espantosas mentes de los ángeles malos, que se apartaron de la luz de la justicia, solamente pudo hacer distinción Aquel para quien no pudo ser oculto e incierto el mal futuro, no de la naturaleza, sino de la voluntad.

---

580 La aplicación de los diversos sentidos a la interpretación de la Biblia es un hecho ya comprobado en las obras de Agustín. Advierta el lector la alegorización extraordinaria a que se da el Santo, tan contraria al gusto moderno y tan en boga en tiempos del gran Doctor. Así se oxplica que San Ambrosio cautivara al joven retórico.

CAPÍTULO XX

Exégesis del pasaje siguiente: «Y vio Dios que la luz era buena»

No debe pasarse en silencio que, al decir Dios: *Hágase la luz, y la luz fue hecha, se* añadió en seguida: *Y vio Dios que la luz era buena.* Y lo vio no después de haber separado la luz de las tinieblas y de haber llamado a la luz día, y a las tinieblas, noche, a fin de que no pareciese que juntamente con la luz dio también testimonio de su agrado por las tinieblas. Porque, cuando las tinieblas, entre las cuales y esta luz conspicua a nuestros ojos sirven de división las lumbreras del cielo, son inculpables, no antes, sino después, agrega: *Y vio Dios que era bueno. Y las puso* —dice— *en el firmamento del cielo para que luciesen sobre la tierra, y presidiesen el día y la noche, y dividiesen entre la luz y las tinieblas. Y vio Dios que era bueno.* Una y otra cosa le plugo, porque ambas estaban sin pecado. Cuando dijo Dios: *Hágase la luz, y la luz fue hecha. Y vio Dios que la luz era buena,* y luego agrega el texto: *Y separó Dios entre la luz y las tinieblas, y llamó Dios a la luz día, y a las tinieblas, noche,* no se añadió: Y vio Dios que era bueno, temiendo llamar buenas a ambas cosas, siendo una de ellas mala por vicio propio, no por su naturaleza. Por esta causa sólo le agradó allí la luz al Creador. Sin embargo, las tinieblas angélicas, aunque las había de ordenar, no las había de aprobar[581].

CAPÍTULO XXI

Ciencia y voluntad eternas e inmutables de Dios

¿Qué otra interpretación debe darse al estribillo que reza: *Vio Dios que era bueno,* sino la aprobación de las obras realizadas en conformidad con el arte que es la Sabiduría de Dios? No es cierto que no conoció Dios que era bueno basta que lo hizo[582], pues nada hubiera sido hecho si le hu-

---

[581] La digresión ha sido uno de los defectos que se han alegado a esta obra. En realidad, en más de una ocasión es falta de comprensión. En este caso, por ejemplo, Agustin, como en muchos otros, tiene a la oreja la mosca del maniqueísmo, y trata de espantarla. Por eso se demora tanto en una exegesis que parece fuera de lugar, pero que lleva un fin bien definido.

[582] Esta era la objeción de los maniqueos. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 5,13.

biera sido desconocido. Al decir que vio que es bueno —y, si no lo viere antes de hacerlo, es cierto que no lo hiciera—, enseña que es bueno, no lo aprende.

También Platón se atrevió a decir que Dios rebosó de gozo al ver concluida la totalidad del mundo[583]. En ello no pensaba que Dios se hizo más feliz por la novedad de su obra, sino que quiso manifestar así que agradó a su Artífice una vez hecho lo que le había agradado en el arte conforme al cual lo había de hacer.

Esto no quiere decir que haya alguna variación en la ciencia de Dios, de forma que obren en ella de una manera las cosas que aún no son; de otra, las que ya son, y de otra, las que fueron. El no revé, según nuestra usanza, lo futuro, o ve lo presente y prevé lo pasado[584], sino de modo muy diferente de la usanza de nuestros pensamientos. El ve, no pasando de una cosa a otra, cambiando de pensamiento, sino inmutablemente, de suerte que lo que se realiza temporalmente, tanto lo futuro, que aún no es, como lo presente, que ya es, como lo pasado, que ya no es, El lo comprende todo con una presencialidad estable y eterna. Y lo hace no de una manera con los ojos y de otra con la mente, ya que no consta de alma y de cuerpo; no de una forma ahora, de otra antes y de otra después, ya que su ciencia de los tiempos, pasado, presente y futuro, no varía, como la nuestra, por la sucesión de los mismos. En El no hay mudanza ni sombra temporal, ni su atención va de pensamiento en pensamiento. A su incorpórea mirada están a la vez presentes todas las cosas que conoce, porque conoce los tiempos sin sus nociones temporales, igual que mueve las cosas temporales sin sus movimientos.

Vió, pues, que era bueno lo hecho, donde vio que era bueno hacerlo. No porque lo vio, una vez hecho, duplicó su ciencia, o la acreció en algo, como si su ciencia fuera menor antes de hacer lo que vio, puesto que no obrara tan perfectamente, sino con ciencia tan perfecta, Aquel a quien sus obras no añadirían nada[585]. Por tanto, si fuera suficiente insinuar quién hi-

---

[583] He aquí las palabras de Platón en el *Timeo: Cum hoc a se factum sempiternum deorum pulchrum simulacrum moveri et vivere pater ille qui genuit, animadvertere delectatus est opere, et hac ductus laetitia opus suum multo magis etiam prima illi exemplari simile reddere cogitavit.* Plotino cree que Platón quiere mostrar con esto la belleza de la idea ejemplar. Cf. *En.* V 1.8 c.8.

[584] Juego de palabras difícilmente traducible por no tener correspondientes en nuestro idioma: *prospicit, aspicit, respicit.*

[585] Dios es inmutable; por tanto, en él no cambia nada. ¿Cómo se explica que se determine a crear el mundo? ¿Es eterno el mundo? Las objeciones proceden siempre del mismo ambiente, y son las ya conocidas por muchos otros lugares.

zo la luz, bastaría decir: Dios hizo la luz. Y, si no bastaba decir quién la hizo, sino también por qué medio, serían sobradas estas palabras: *Y dijo Dios: Hágase la luz, y la luz fue hecha.* Así conoceríamos no solamente que Dios hizo la luz, sino también que la hizo por el Verbo. Mas, porque era conveniente la intimación de tres cuestiones dignas de saberse sobre la criatura, quién la hizo, por qué medio y por qué, escribió: *Dijo Dios: Hágase la luz, y la luz fue hecha. Y vio Dios que la luz es buena.* Si preguntamos quién la hizo, se responde: Dios. Si por qué medio: *Dijo: Hágase, y fue hecha.* Si por qué: Porque es buena. No hay Autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que su Verbo, ni motivo mejor que la creación de algo bueno por la bondad de Dios.

Esta misma causa de la creación la expresa también Platón, diciendo que la bondad de Dios hizo obras buenas[586], bien la leyera, bien la conociera quizá de los que la habían leído, bien con su agudísimo ingenio contemplara intelectualmente las cosas invisibles de Dios por las criaturas, bien las aprendiera de quienes habían contemplado estas obras[587].

Capítulo XXII

Algunos errores sobre la existencia de un principio malo

Pero la bondad de Dios como motivo de la creación de cosas buenas y causa de las mismas tan justa e idónea, que, considerada con detención y meditada con religiosidad, da al traste con todas las discusiones en torno al origen del mundo, no la han admitido algunos herejes[588]. Y no la admiten porque la mortalidad mísera y frágil de esta carne, fruto de un castigo justo, sufre la ofensiva de muchas cosas que no le convienen. Entre ellas

---

586 Platón dice asi, según la interpretación de Cicerón: *Quaeramus igitur causam quae cum impulerit, qui haec machinatus ut originem rerum et molitionem novam quaerere, probitate videlicet praestabat, probas aulem invidet nemini. Itaque omnia sui simillima generavit; haec nimirum gignendi mundi iustissima causa.* Los lugares paralelos en que San Agustín expresa la misma idea son innumerables.

587 San Agustín hace una serie de hipótesis sobre el modo con que pudo llegar al conocimiento de la creación. Pero olvida que de hecho en Platón no podemos hablar de creación. A lo sumo, como luego harán los neoplatónicos, y en especial Plotino, se puede hablar de un emanatismo, aunque con restricciones. Cf. P. Lope Cilleruelo.

588 Estos herejes son los maniqueos. Así lo expresa en *De Gen. contra Manich.* I 2,3.

enumeran el fuego, el frío, la bestia fiera y cosas por el estilo. No reparan en cuánto campea su naturaleza en la propia gradación, y en cuán grande es el orden y hermosura dé su disposición, y cuánto decoro brindan al universo, aportando cada una su belleza como a república común. Tampoco reparan en la serie de ventajas que nos reportan si usamos de ellas conveniente y cuerdamente. Hasta los mismos venenos, dañinos usándolos mal. se tornan, aplicados como se debe, en saludables medicinas. Y, al contrario, aun las cosas que nos deleitan, como son el alimento, y la bebida, y la luz, nos son perjudiciales usándolas sin moderación y a destiempo[589].

A este fin nos advierte la divina Providencia que no censuremos, neciamente las cosas, sino que busquemos con ahínco su utilidad. Y también que, cuando nuestro ingenio o flaqueza desfallezca, pensemos que nos está tan oculta como lo estaban las pocas que hemos podido descubrir, porque la ocultación de esa utilidad o es ejercicio de la humildad, o quebrantamiento de la soberbia. Ninguna naturaleza, absolutamente hablando, es un mal. Este nombre no se da más que a la privación de bien[590]. Pero de los bienes terrenos hasta los celestiales y de los visibles hasta los invisibles hay unos bienes superiores a otros. Y son desiguales justamente para que puedan existir todos. Dios de tal modo es artífice grande en lo grande, que no es menor en lo pequeño[591]. La pequeñez de estas cosas no debe medirse por su grandeza (porque no la tienen), sino por la sabiduría del Artífice. Un ejemplo: si a la belleza del hombre se le rajase una ceja, cuán poco se quitaría al cuerpo y cuán mucho a la belleza, porque ésta no se compone de masa, sino de la conveniencia y proporción de los miembros. Realmente no es de maravillar que quienes piensan que existe una naturaleza mala, originada y propagada de un principio contrario, no quieran admitir, como causa de la creación de las cosas, la bondad de Dios. Creen más bien que

---

589 Las cosas no son malas en sí, sino que las hace malas el uso, ordenado o desordenado, del hombre. Este mismo argumento lo esgrime en *De Gen. contra Manich.* I 16,25-26.

590 En *De vera religione* (13,26) expresa la definición en los siguientes términos: «Cuanto sufre menoscabo en su ser, no en cuanto al ser que le queda, sino en cuanto al ser que perdió, es malo». Este pensamiento se halla muy repetido en los escritos del Santo, sobre todo en los antimaniqueos.

591 Esta idea es fecundísima. Agustín se complace en admirar la grandeza del Creador en las cosas más ínfimas. Es más maravilloso el cuerpo de una hormiga que el de un elefante, nos dice en otra ocasión. *Magnus Deas in magnis* —dice en el *Serm.* 213,1— *nec parvus in minimis.*

una necesidad extrema le impelió a proyectar los seres mundanos[592], con el fin de oponer resistencia al mal que se rebelaba contra él. Y vio, según ellos, su naturaleza buena mezclada con el mal al intentar reprimirlo y vencerlo, y, torpísimamente mancillada y cruelísimamente cautivada y oprimida, apenas puede purificarla y librarla, y esto con gran trabajo y no a toda. La parte que no puede purificar de esa mancilla es máscara y vínculo del enemigo vencido y recluido.

Los maniqueos no desatinaran, o, por mejor decir, no deliraran de esta suerte, si creyeran que la naturaleza de Dios no puede ser dañada por cosa alguna y que es inmutable y absolutamente incorruptible[593]. Y, a su vez, creyeran que el alma puede por su voluntad tornarse en peor y corromperse por el pecado, y verse así privada de la luz de la verdad inmutable, y que no es parte de Dios ni de la misma naturaleza que El. Así, con la cordura cristiana, pensarían de ella que fue creada por Dios y que es muy inferior al Creador.

Capítulo XXIII

Un error de Orígenes

1. Pero es mucho más de maravillar que algunos que tienen una misma fe que nosotros respecto al origen de los seres y a la imposibilidad de que exista naturaleza alguna distinta en ser de Dios que no proceda del Creador, no quieran admitir recta y llanamente, como causa de la creación del mundo, la bondad de Dios. Y no creen en la existencia de cosas buenas, que, no siendo lo que es Dios, no las ha hecho sino la bondad de Dios. Dicen que las almas, sin ser ciertamente partes de Dios, sino hechuras su-

---

[592] La voluntad de Dios es la causa de la creación, y no puede preguntarse por la causa de la voluntad de Dios. Dios, como ser libre en sus operaciones *ad extra*, no fue compelido por ninguna necesidad externa a crear. Creó sencillamente porque quiso, y, si nosotros desconocemos los alcances de la voluntad humana, ¿por qué hemos de preguntar por los alcances de la voluntad de Dios? Así se expresa Agustín en más de un pasaje. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *Confess.* XI 10,12; XIII 2,2; *Contra Priscill. et Orig.* 3,3.

[593] Esta concepción le costó grandes luchas y temores en su juventud y en aquellos tristes momentos de indecisión anteriores a su conversión. No podía comprender la substancia espiritual. Mas, una vez que la comprendió, se le disiparon todas sus dudas. Cf. *Confess.* IV 15,24-26; 16,28-31.

yas, pecaron, alejándose de su Creador, y que merecieron, pasando por diversos estadios, desde el cielo hasta la tierra, diferentes cuerpos como prisiones en conformidad con la carga de sus pecados. Y afirman que esto es el mundo y que ésta fue la causa de su creación: no crear cosas buenas, sino cohibir las malas.

Esta doctrina se atribuye con razón a Orígenes[594]. Sintió esto y lo escribió en los libros que titula περί Ἀρχῶν, es decir, *Sobre los principios*. Mi asombro no es para descrito. No comprendo cómo un hombre tan sabio y versado en las letras eclesiásticas no haya reparado primero en lo contrario que es este sentir a la intención de Escritura tan autorizada, que, al añadir en todas las obras de Dios: *Y vio Dios que era bueno*, y al apostillar, completadas ya todas: *Y vio Dios todo lo que hizo, y era muy bueno*, no intentó dar a entender como causa de la creación del mundo otra que la bondad de Dios. Si en ella nadie pecara, el mundo estaría hermoseado y poblado únicamente de naturalezas buenas. Y no porque el pecado exista, por eso están todas las cosas llenas de pecados, puesto que el número de los buenos, mucho mayor en los seres celestiales, conserva el orden de su naturaleza. Y la voluntad mala, por rehusar guardar el orden de la naturaleza, no pudo esquivar al Dios justo que ordena todas las cosas. Porque, así como una pintura con un color negro debidamente difuminado es hermosa, así el universo de los seres, si hay alguien que pueda contemplarlo, aun con los pecadores, es hermoso, aunque, considerados éstos en sí mismos, les afee su propia deformidad[595].

2. Además, si esta opinión fuera verdadera, debió ver Orígenes y los seguidores de la misma que, si el mundo fue hecho para que las almas, según sus merecimientos, fueran incluidas en cuerpos que les sirvieran de ergástulos para su castigo, los de las menos pecadoras debían ser superiores y más ligeros, y los de las más, inferiores y más pesados. Por tanto, los demonios, que son lo peor de esta casta, debieron tener cuerpos terrenos —que son los inferiores y más pesados—, y no los hombres malos, y antes

---

[594] En *De haeresibus* (haer.45) expone con más detalle este sentir, que atribuye, y con razón, a Orígenes. Las almas, según esta opinión, fueron creadas mucho tiempo antes de la creación del mundo y se han ido pasando de unos cuerpos a otros. Esta es la causa de la creación del mundo corpóreo, el que las almas por sus pecados fueran encerradas y condenadas a los cuerpos.

[595] La belleza del universo brilla aún con sus sombras. El proceso estético se efectúa, como en un poema o en una pintura, con los difuminos y con las sombras. En los *Soliloquios* (I 1,2) dice categóricamente a Dios en su oración: *Deas, per quem universitas, etiam cum sinistra parte, perfecta est.*

que ellos[596]. Sin embargo, para que entendiéramos que los merecimientos de las almas no deben medirse por la calidad de los cuerpos, el demonio pésimo recibió cuerpo aéreo, y el hombre, aunque malo, pero de una malicia mucho menor y más mitigada, ahora y aun antes del pecado, recibió un cuerpo de barro. ¿Puede decirse mayor necedad que afirmar que Dios, Artífice del universo, al crear a éste solo y único en el mundo, no se fijó en la belleza y en la conservación de los seres corpóreos[597], sino que esto se debió más bien al pecado de un alma, que mereció tal cuerpo como cárcel? De aquí se seguiría que, si dos o más almas cometieran un mismo pecado, tendría este mundo no uno ni dos, sino diez o hasta cien soles. Que esto no sucediera, no fue debido a la providencia admirable del Artífice en orden a la conservación y belleza de los seres corporales, sino más bien a tan grande atrevimiento de esa alma que pecó tanto, que sólo ella mereció tal cuerpo.

La avanzada no de las almas, sobre las que no saben lo que dicen, sino de los que así piensan, está muy lejos de la verdad y precisa un buen dique a su ímpetu.

Si en las tres preguntas que mencioné arriba que suelen proponerse en cada criatura: ¿quién la hizo, por qué medio y por qué?, y en sus respuestas consiguientes: Dios, por el Verbo, porque son buenas, se nos intima con profundidad mística la Trinidad, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, o si hay algo que nos prohíba dar tal interpretación a este pasaje de la Escritura, es cuestión de mucho discutir, y no se nos debe urgir a exponerla en un solo volumen.

CAPÍTULO XXIV

La Trinidad divina dejó en sus obras las huellas de su presencia

Creemos, sostenemos y enseñamos con fidelidad que el Padre engendró al Verbo, es decir, a la Sabiduría, por la que fueron hechas todas las cosas; Hijo único, uno a uno, el eterno al coeterno, el soberanamente

---

596 Si los demonios tienen cuerpos, como creen Apuleyo y Porfirio, sus cuerpos debieran ser inferiores y más pesados que los de los hombres, puesto que, según la opinión de Orígenes, cuanto más pecados hayan cometido o más graves, tanto a inferiores cuerpos deben ser lanzados los espiritus. En cuyo caso los demonios gozarían de cuerpos inferiores.

597 El mismo argumento esgrime en *Contra Priscill. et Orig.* 8,11.

bueno al igualmente bueno; y que el Espíritu Santo es a la vez Espíritu del Padre y del Hijo, consubstancial y coeterno con ellos. Creemos además que los tres es la Trinidad, en virtud de las propiedades de las personas, y un solo Dios, en virtud de la divinidad inseparable, como son un solo Omnipotente en virtud de su omnipotencia inseparable[598]. Y de tal forma es esto así, que, si se nos pregunta por cada uno de ellos en particular, responderemos que cada uno es Dios y Omnipotente, y, si por todos juntos, contestamos que no son tres dioses o tres omnipotentes, sino un solo Dios omnipotente. Tal es allí la inseparable unidad de las tres personas, que ha querido mostrarse así[599]. Sin embargo, no me atrevo a lanzar esta temeraria sentencia: que el Espíritu Santo del Padre bueno y del Hijo bueno, ya que es común a ambos, puede rectamente ser llamado bondad de los dos. Me atrevería más fácilmente a llamarle santidad de ambos, no como una cualidad de los dos, sino siendo El también substancial y la tercera persona de la Trinidad[600]. A este sentir me lleva con menos temor el que, siendo el Padre espíritu, y el Hijo espíritu, y santo el Padre y santo el Hijo, se dice, con todo, propiamente Espíritu Santo, como santidad substancial y consubstancial de ambos. Pero, si la bondad divina no es otra cosa que la santidad, es indudable que es empeño racional, no audacia, presuntuosa, querer ver insinuada en las obras de Dios con el lenguaje velado, que ejercita nuestro ingenio, la Trinidad al decirse quién hizo las criaturas, por qué medio y por qué.

El Padre del Verbo está expresado, según eso, en el que dijo: *Hágase.* Lo que se hizo por la palabra, sin duda fue hecho por medio del Verbo. Y en estas palabras: *Vió Dios que es bueno,* se deja entrever lo suficiente que Dios hizo cuanto hizo, no por necesidad ni por indigencia suya, sino por sola su bondad, porque es bueno. Esta cláusula se pone, una vez hechas las cosas, para indicar precisamente que lo hecho está acorde con la bondad

---

598 Hace alusión, sin duda, a su terminación del *De Trinitate.* La Trinidad en la obra de la creación es de una importancia avasalladora en la filosofía agustiniana. De esta participación trinitaria nace en los seres las trinidades, que Agustín gusta tanto de buscar en las cosas.

599 Aquí se reduce simplemente a expresar el dogma católico de la Trinidad con una claridad deslumbrante. Lo ha desarrollado y explicado ya largamente en el De Trinitate. Aquí da por supuesto ya aquel razonamiento. Es de admirar en este lugar la propiedad de expresión.

600 Se siente responsable del dogma. Es una de las grandes cualidades de Agustín la interioridad y la responsabilidad. Y con esta confianza consolida los términos de *substancia,* y de *persona,* y de *cualidad,* juntamente con el término *relativo,* que luego pasará como algo inconcuso a la Escuela.

del Hacedor. Si por bondad entendemos al Espíritu Santo, queda toda la Trinidad intimada en sus obras. De ella toma la ciudad santa, que tiene su morada arriba, en los ángeles santos, su origen, su forma y su felicidad[601].

Si se nos pregunta de dónde procede, respondemos que la fundó Dios; si por qué es sabia, contestamos que porque la ilumina Dios, y si por qué feliz, porque goza de Dios. Subsistiendo, se modifica; contemplando, se ilumina; uniéndose, se goza. Existe, ve, ama. Vive en la eternidad de Dios, brilla en la verdad de Dios y goza en su bondad[602].

Capítulo XXV

División de la filosofía

Tan es así, que, según mi humilde entender, los filósofos quisieron por eso que la disciplina de la sabiduría fuera tripartita, mejor diría, cayeron en la cuenta de que era tripartita (porque no establecieron ellos que fuera así, sino más bien hallaron que así era). Una parte la llaman física; otra, lógica, y la tercera, ética. Sus nombres latinos son ya frecuentes en los escritos de muchos autores, que las llaman natural, racional y moral[603]. De ellas hicimos ya una breve síntesis en el libro VIII[604]. Esto no quiere decir que ellos, al hacer esta división, pensaran en la Trinidad divina. Y esto a pesar de que se diga que Platón fue el primer descubridor y panegirista de esta división, quien, al parecer, consideró que es Dios el Autor de todas las naturalezas, y el Dador de la inteligencia, y el Inspirador del amor, y

---

601 La creación es obra de toda la Trinidad. De ella toman su origen todos los seres, y todas las cosas son una imagen de ella.

602 Es una de las páginas más bellas y de un sabor neoplatónico aplastante. La Trinidad no podía faltar en la concepción de las dos ciudades. También en esta obra, que es de predestinación y de reprobación, actúa la Trinidad conjuntamentc. Estas tres verdades que aquí se expresan: la vida, el ser; la contemplación, la iluminación, y el amor, la caridad. son los goznes sobre los cuales gira la filosofía agustiniana.

603 La división de la sabiduría en racional, física y moral es ya antigua en la filosofía. La historia de la filosofía se ha ido desarrollando en este sentido y con esta gradación. Comenzó en Tales de Mileto con la física —como ya nos ha dicho Agustín en el libro VIII de esta misma obra— y siguió en Sócrates y Platón con la moral y la racional. También esto es un índice de la gran profundidad de los conocimientos de Agustín.

604 En el libro VIII ha hecho la reseña histórica de estas concepciones. Cf. c.4ss.

que lleva a una vida feliz y buena[605]. Mas es cierto que, aun cuando sobre la naturaleza de los seres, y sobre el indagar la verdad, y sobre, el fin del bien al que debemos referir todas nuestras acciones, sientan de diversa manera, con todo, la atención de todos los filósofos se centra en estos tres problemas generales y trascendentales. Asimismo, aunque haya en cada uno de esos puntos muchísima variedad de opiniones, nadie duda que existe una causa de la naturaleza, una forma de ciencia y un código de vida.

En todo artífice humano, cuando pone manos a una obra, deben tenerse en cuenta tres cosas: la naturaleza, la doctrina y el uso. La naturaleza debe pesarse por el ingenio; la doctrina, por la ciencia, y el uso, por el fruto. No ignoro que, propiamente hablando, el fruto es privativo del que goza, y el uso, del que usa, y que, al parecer, existe esta diferencia entre ambos: que decimos gozar cuando el objeto nos deleita por sí mismo sin necesidad de referirlo a otra cosa, y usar, cuando buscamos un objeto por otro[606]. De donde se sigue que de las cosas temporales debemos usar, no gozar, para merecer gozar de las eternas. No como los perversos, que quieren gozar del dinero y usar de Dios, porque no gastan el dinero por amor de Dios, sino que dan culto a Dios por causa del dinero. Según el modo corriente de hablar, usamos de los frutos y gozamos de los usos. Ya está admitida también la costumbre de llamar frutos a los del campo, de los cuales todos usamos temporalmente. Según esta acepción empleé la palabra *uso* en estas tres cosas que advertí deben tenerse en cuenta en el hombre, a saber, la naturaleza, la doctrina y el uso. Los filósofos con estos tres elementos, para lograr la vida feliz, inventaron una disciplina tripartita: la natural, para la naturaleza; la racional, para la doctrina, y la moral, para el uso. Luego, si nuestra naturaleza procediera de nosotros, es indudable que hubiéramos sido también nosotros el origen de nuestra sabiduría, y no procuraríamos percibirla por la doctrina, es decir, aprendiendo de un maestro. Y nuestro amor, originado de nosotros y por nosotros y referido a nosotros, bastaría para vivir felizmente, y no necesitaríamos de otro bien del que gozáramos. Sin embargo, como nuestra naturaleza para existir tiene a Dios

605 Agustín confunde tal vez a Platón con Plotino. Sabido es que —como nos dice Marróu— conocía a Platón de segunda mano, es decir, a través de Cicerón, y que directamente conocía de él muv pocas cosas, como no fuera el *Timeo* y algo de la *República.* Platón no habla de Dios, sino del Bien, que a buen seguro, no puede identificarse con Dios.

606 El *uti* y el *frui* en la ascética agustiniana se distinguen *tota caelo.* Usar de una cosa es amarla por y para otra cosa, mientras que gozar de ella es amarla por sí misma. Por eso se nos prohihe gozar de las cosas, pero no usar de ellas. Y se nos da como regla de conducta: *Utendis uti et fruendis frui.*

por Autor, para sentir lo verdadero debemos tenerle a El por Doctor, y a El mismo, para ser felices, por Dador de la suavidad íntima[607].

CAPÍTULO XXVI

Imagen de la Trinidad en la naturaleza humana

Indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual, sino muy distante de ella, y no coeterna a ella, y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma substancia que El es, con todo, la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reformación para ser próxima también por semejanza[608]. Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna[609]. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellos, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros los deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas[610], estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que

---

[607] De donde se sigue que la filosofía va montada y debe ir montada sobre Dios. Dios es la base de todas las aspiraciones humanas y El las sacia todas. Es la Sabiduría, es la Felicidad, es el Ser, y con esto está dicho todo.

[608] El principio de la imagen es fecundísimo para el agustinianismo. Tiene una resonancia eterna en la teoría de la *memoria Dei*. El hombre es imagen de Dios, y esto fundamenta su inquietud y su avidez de divinidad.

[609] Comienza aquí uno de sus argumentos favoritos contra el escepticismo de la Academia. El conocimiento del propio ser es una verdad tan indestructible, que contra ella se deshacen todas las embestidas de los enemigos. Porque, si dudo, existo, y, si conozco, existo, ya que sin ser no puedo conocer ni dudar. *Contra Acadrmicos* está impregnado de estas ideas.

[610] San Agustín distingue perfectamente estos dos términos, *fantasía* y *fantasma*.

existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues, aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿Qué razón habría para reprender y prohibirme amar cosas falsas, si fuera falso que amo tales cosas? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como que no hay nadie que no quiera ser feliz. Y ¿cómo puede ser feliz, si no existe?[611]

CAPÍTULO XXVII

Esencia, ciencia y amor

1. El ser por naturaleza es tan atractivo, que no es otra la causa de que no quieran morir aun los miserables, que, sintiéndoles tales, ansían que sea arrancada de entre las cosas, no ellos, sino su miseria[612]. Si a los que aparecen ante sí mismos como miserables, y en realidad lo son, y son tenidos por tales no sólo por los sabios, ya que ellos son necios, sino también por los que se creen felices, por ser pobres y mendigos, les brindara alguien una inmortalidad en la que no muriese ni la miseria, haciéndoles esta propuesta: Que, si no quisieran vivir siempre en aquella miseria, no existirían más en adelante, sino que habían de desaparecer, saltarían de gozo y elegirían existir siempre así antes que no ser en absoluto. Testigo de esta verdad es el sentir común. Y ¿por qué temen morir y prefieren vivir en aquella miseria a terminarla con la muerte sino porque es claro que la naturaleza rehúye con gran fuerza el no ser? Por eso, al conocer que han de morir, consideran como gran beneficio el que se derroche con ellos esta miseri-

---

611 Expone con una brillantez asombrosa el argumento cartesiano contra los académicos. Su insistencia nos permite pensar en la gran influencia que ejerció la filosofía académica en todo el proceso de su vida. Hasta ahora se ha tenido en muy poco esta influencia. Desde ahora es preciso aumentar y dar auge a este influjo y disminuir ese tan decantado platonismo que se ha infiltrado en los centros de agustinología.

612 El instinto de conservación es una fuerza irresistible de la naturaleza. En *De libero arbitrio* (III 6,18-19; 7,20-21; 8,22-23) expone, con una profundidad psicológica rayana en lo inefable, este amor al ser y a la existencia. Ni aun los mismos que se suicidan aman el no ser, sino que prefieren dejar de ser miserables, creyendo que con la muerte seguirán siendo, pero felices.

cordia, para vivir más largamente en la miseria y morir más tarde. Con ello están indicando a todas luces el agrado con que toman una inmortalidad en la que no tenga fin la mendicidad.

Y ¿qué decir de los animales todos, aun los irracionales, que carecen de este modo de pensar, desde los dragones gigantescos hasta los diminutos gusanillos? ¿No apetecen ser y prueban con todos los movimientos posibles que huyen y rehúyen la muerte? ¿Qué decir también de los arbustos y arbolitos, que carecen de sentido? ¿No afincan con movimientos visibles, para evitar la destrucción, sus raíces más profundamente a la tierra, por donde recogen su alimento para lanzar luego al aire su copa y sus renuevos, y conservar así su propio ser? En fin, los cuerpos todos carentes no sólo de sentido, sino también de vida vegetal, de tal forma se encumbran, o se allanan, o se nivelan, que custodian con eso su ser, asentándose donde pueden existir según su naturaleza peculiar[613].

2. Cuánto ama la naturaleza humana el conocimiento y cuánto rehúsa ser engañada, puede colegirse al menos de que cualquiera prefiere lamentarse con mente sana a alegrarse en la locura. Esta virtualidad tan maravillosa sólo la posee el hombre y ningún otro animal mortal, aunque algunos tengan el sentido de la vista mucho más agudo que nosotros para mirar la luz visible. Pero son incapaces de contemplar la luz incorpórea que de algún modo ilumina nuestra mente para poder juzgar con rectitud de todo esto. Y en tanto podemos en cuanto la recibimos[614]. Con todo, los sentidos de los animales irracionales, aunque, absolutamente hablando, carecen de ciencia, es cierto que dan cierta semejanza de ciencia[615]. Las demás cosas se llaman sensibles, no porque sienten, sino porque son sentidas[616]. En ellas, por ejemplo, en los árboles, existe algo semejante a los sentidos, el alimentarse y engendrar. Estas y todas las cosas corporales tienen sus cau-

---

[613] La muerte es el efecto más despreciable para los hombres de cuanto nos injirió el pecado original. Nadie quiere morir, porque todos aman el ser. «Pero —como decía el filósofo de Würzburg —tan pronto como el hombre entra en la vida, ya es viejo para morir», o, como dice Agustín: *Ex quo homo incipit esse potest iam mori (Serm.* 9,2). La naturaleza entera rehuye la muerte, y esto se deja ver hasta en los mismos animales.

[614] Es una alusión manifiesta a la iluminación mediante la *memoria Dei.* Esta iluminación es de orden superior, y es esa luz *sui generis incorpórea* de que nos habla en *De Trinitate.*

[615] En *De quantitate animae* comienza un largo proceso para analizar la ciencia o la semejanza de ciencia que se descubre en los animales. En él se propone explicar la fábula del perro de Ulises y esa serie de instintos de que gozan los animales.

[616] El objeto de los sentidos se llama sensible.

sas latentes en la naturaleza, pero brindan a los sentidos sus formas, que hermosean la textura de este mundo visible. Parece como que intentaran compensarse dándose a conocer, por no poder ellas conocer. Es cierto que las conocemos por los sentidos del cuerpo, pero no juzgamos de ellas por los sentidos corporales. El hombre tiene otro sentido interior, muy superior a éste. Por él sentimos lo justo y lo injusto; lo justo, por su especie inteligible, y lo injusto, por la privación de la misma. La finalidad de este sentido no la cubren ni la agudeza visual, ni los órganos auditivos, ni las fosas nasales, ni el gusto facial, ni tacto alguno corpóreo. Por él y en él estoy cierto de que existo y de que conozco esto y de que amo eso, y estoy igualmente cierto de que amo[617].

Capítulo XXVIII

Cómo acercarnos más a una imagen de la Trinidad divina

Sobre la cuantía del amor con que son amadas en nosotros la esencia y el conocimiento, del cual hallamos una semejanza, aunque distante, en las cosas inferiores, ya hemos hablado bastante, según parecía exigir el plan de la presente obra. Sin embargo, sobre el amor con que son amadas y sobre si el amor es también amado, no hemos dicho aún nada. Respondemos que también el amor es amado. Y lo probamos, porque en los hombres que se aman con más rectitud es más amado el amor. En realidad, no se llama, con razón, «hombre bueno» al que sabe lo que es bueno, sino al que ama lo bueno. Y ¿por qué en nosotros no sentimos que amamos el amor, por el que amamos cuanto amamos de bueno?

Existe un amor con el que se ama lo que no debe amarse, V este amor lo odia en sí mismo el que ama aquel con que se ama lo que debe amarse. Los dos pueden coexistir en un mismo sujeto. Y el bien del hombre radicará en esto: en que, medrando aquel por el que vivimos bien, desmedre este por el que vivimos mal, hasta que logremos una salud perfecta y se trueque en bien toda nuestra vida[618]. Si fuésemos bestias, amaríamos la vida carnal

---

[617] Recurre, una vez más, a la infalibilidad de la *memoria Dei,* que nos descubre el *Cogito.*

[618] Esboza el tema de los dos amores. Es preciso que crezca el amor de Dios para que disminuya el amor del mundo, el amor al propio ser y valer, el egoísmo. Las relaciones trinitarias que aquí se hacen nos recuerdan los agudos análisis del *De Trinitate.*

y lo conforme al sentido. Este sería un bien suficiente para nuestros deseos, y, yéndonos bien en él, no buscaríamos más. Asimismo, si fuéramos árboles, no podríamos amar cosa alguna con conocimiento sensitivo, pero apeteceríamos todo aquello que nos tornara más feraz y fértilmente fructuosos. Y, si fuéramos piedras, agua, viento, fuego o algo por el estilo, sin sentido y sin vida, no nos faltaría una especie de tendencia a nuestros propios lugares y órdenes. Las tendencias de los pesos son como los amores de los cuerpos, bien busquen con su pesantez lo bajo, bien con su levedad lo alto, pues como el ánimo es llevado por el amor doquiera vaya, así el cuerpo lo es por su peso[619].

Siendo como somos hombres, creados a imagen de nuestro Creador, cuya es la eternidad verdadera, y la verdad eterna, y la verdadera y eterna caridad, y que es la Trinidad eterna, verdadera y amada, sin confusión ni división, discurriendo con estabilidad por sus obras, descubrimos en los seres inferiores a nosotros, impresos en unos más y en otros menos, ciertos vestigios de su belleza. Estos seres no serían ni estarían revestidos de belleza ni apetecerían y conservarían su orden de no haber sido hechos por el que es en sumo grado y es sumamente sabio y sumamente bueno. Y, viendo en nosotros mismos su imagen, como el hijo menor del Evangelio, tornados a nuestro interior, levantémonos para volver a Aquel de quien nos habíamos alejado pecando[620]. En El nuestro ser no tendrá muerte, en El nuestro conocer no verá error, en El nuestro amor no tendrá ofensa.

Al presente, aunque tenemos estas tres cosas por ciertas y no necesitamos sobre ellas testigo alguno, sino que sentimos su presencia en nosotros mismos y las vemos con la veracísima mirada interior, sin embargo, porque somos incapaces de conocer su duración o su posible defección y su término tanto si se portan bien como si se portan mal, por eso buscamos otros testigos o los tenemos ya. Por qué no debemos dudar en darles fe, no

---

619 «Mi amor es mi peso —dice en las *Confess.* (XIII 9,10) —; por él soy llevado doquiera soy llevado». El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar, escribe también él. La metáfora de la gravitación universal nos da una idea del retorno del amor. El amor es una gravitación en torno al objeto amado, como ha dicho Ortega: «No las cosas hacia mí, sino yo hacia las cosas». En este capítulo, Agustín parece poner como punto de comparación el amor del espíritu. El texto latino así lo exige, no como tra duce Roys y Rozas: «Porque así como al cuerpo le lleva su peso, así al ánimo su amor doquiera que vaya». El término de comparación es en este caso el amor, y la frase sería así: Lo que el amor es al ánimo, eso es el peso al cuerpo.

620 Una vez más, nos hallamos frente a la trinidad agustiniana, que tanto gusta de emplear y de descubrir en las cosas. El retruécano de las palabras le dan esa gracia tan característica del Divino Africano.

es este lugar propio para tratarlo. Lo haremos después y con mayor diligencia.

Entre la ciudad de Dios, que no peregrina en esta mortalidad, sino que es eternamente inmortal, es decir, entre los santos ángeles, que están unidos a Dios, que no fueron desertores ni lo serán, y los que, al abandonar la luz eterna, se tornaron tinieblas, dividió en el principio Dios, como hemos dicho ya. En este libro, por tanto, nos toca exponer, con la ayuda de Dios y según nuestras fuerzas, lo que habíamos comenzado a decir[621].

Capítulo XXIX

La ciencia de los ángeles y sus efectos en la creación

Los santos ángeles no comprenden a Dios por medio de las palabras que suenan, sino por la presencia misma de la verdad inmutable, es decir, por el Verbo unigénito. Y comprenden también al Verbo, y al Padre, y al Espíritu Santo por ellos, y entienden que ellos son la Trinidad inseparable y que cada una de las personas es en sí misma una sola substancia, y todas no son tres dioses, sino un solo Dios. Para ellos les es esto más conocido que nosotros para nosotros mismos. Además, conocen las criaturas allí, en la sabiduría de Dios, como en el arte porque fueron hechas, mejor que en sí mismas, y por eso, a sí mismos se conocen también mejor allí que en sí mismos, aunque también en sí mismos se conocen. Pero fueron creados y son distintos de su Hacedor. Allí conocen como con conocimiento diurno, y en ellos, como con conocimiento vespertino, como queda ya dicho[622].

Es muy distinto conocer una cosa en la razón según la cual fue hecha y conocerla en sí misma, como es diferente conocer la rectitud de las líneas o la verdad de las figuras cuando se contemplan a la luz del intelecto y

---

621 No puedo escapar a la tentación de citar aquí aquellas maravillosas palabras de uno de los sermones que versan sobre el hijo pródigo: *Si reversus est ad se, exierat a se. Quia ceciderat a se et exierat a se, redit prius ad se, ut redeat in illo unde ceciderat a se. Sicut enim cadendo a se, remansit in se; sic redeundo ad se, non debet remanere in se, ne iterum exeat a se (Serm.* 96,2). No hay más que un panegírico de esta frase, que es el silencio.

622 Dejó el tema e hizo esta larga digresión para dar pábulo a su saber y machacar a esos dos verdugos que le encarcelaron, el escepticismo y el maniqueísmo. Ahora vuelve otra vez a tomar el hilo de su discurso.

cuando se escriben en el polvo[623]. Así, de una manera se conoce la justicia en la verdad inmutable, y de otra, en el alma del justo. De este modo conocen todo lo demás. Así, el firmamento entre las aguas superiores y las inferiores, que se llamó cielo; la congregación de las aguas de abajo y la denudación de la tierra y la germinación de las hierbas y de las plantas. Así, la creación del sol, de la luna y de las estrellas, y la creación de las aguas, y de los animales, aves, peces y cetáceos; y la de los animales que se arrastran y reptan sobre la tierra, y la del hombre, que supera a todos los seres de la tierra. Todas estas cosas son conocidas por los ángeles de una manera en el Verbo de Dios, donde tienen sus causas y sus razones, es decir, los tipos según los cuales fueron hechas, razones que permanecen inmutablemente; y de otra manera en sí mismos. Allí las conocen con un conocimiento más claro, y aquí, con uno más obscuro, como el conocimiento del arte y el de las obras. Cuando estas obras son referidas a la alabanza y veneración del Creador, parece amanecer en las mentes de los contempladores[624].

Capítulo XXX

Perfección del número seis

Toda esta narración tiene una mira: la perfección del número seis, que es un mismo día repetido seis veces, completándose así la creación en seis días. Y esto no porque Dios tuviera necesidad de tiempo, como si no pudiera crear simultáneamente todas las cosas; El, que había de formar después con movimientos congruentes los tiempos, sino porque el número seis significa la perfección de las obras[625]. El número seis es el primero completo en todas sus partes, a saber, tiene un sexto, un tercio y una mitad, que son el uno, el dos y el tres, que, sumados, dan seis. Al considerar los

---

[623] En el capítulo 7 de este mismo libro. Esta interpretación alegórica, que se ha hecho clásica con el nombre de conocimiento de los ángeles, no tiene más valor que el de una alegoría al estilo de lo acostumbrado en tiempo de Agustín.

[624] Así se expresan los antiguos matemáticos. Se conoce mejor y con más certeza la razón de las líneas y de las superficies por la doctrina de los matemáticos que por las pinturas, porque con frecuencia la figura desfigura la realidad, y no puede apreciarse con la exactitud con que aprecia la razón y el entendimiento al considerar la doctrina matemática.

[625] La interpretación es plenamente arbitraria, y la exegesis que seguirá es del mismo estilo. Su valor es muy relativo o casi, diríamos, nulo.

números por sus partes, deben tenerse en cuenta aquellos de los cuales pueden decirse cuántas partes tienen, por ejemplo, una mitad, una tercera, una cuarta parte, más las llamadas con otros nombres. Un ejemplo: no porque el cuatro sea una parte del nueve, por eso puede decirse cuánta o qué parte es. Sin embargo, del uno puede decirse, porque es la novena parte, y del tres también, porque es su tercera parte. Pero sumadas estas dos partes, la novena y la tercera, o sea, uno y tres, no dan, ni mucho menos, nueve. También el cuatro es una parte del diez, y, sin embargo, no puede decirse cuál; en cambio, el uno puede decirse, porque es la décima parte. Tiene, además, una quinta parte, que son dos, y una mitad, que son cinco. Pero estas tres partes, la décima, la quinta y la mitad, el uno, el dos y el cinco, sumados, no dan diez, sino ocho. En cambio, las partes del doce le pasan, pues tiene una duodécima, que es uno; una sexta, que son dos; una cuarta, que son tres; una tercera, que son cuatro, y una mitad, que son seis. Y, sumados uno, dos, tres, cuatro y seis, no dan doce, sino dieciséis.

He creído oportuno hacer esta breve reseña para encarecer más la perfección del número seis, que es el primero, como he dicho, completo en todas sus partes. En seis días remató Dios sus obras[626]. De donde se sigue que no debe desdeñarse la razón del número y que, en muchos lugares de las santas Escrituras, su gran valor se hace encontradizo a cuantos las consideran con detenimiento. No en vano se dijo en alabanza de Dios: *Dispusiste todas las cosas con medida, número y peso.*

Capítulo XXXI

El día séptimo, como plenitud y descanso

En el día séptimo, es decir, en el mismo día repetido siete veces —número también perfecto por otra razón—, se encarece el descanso de Dios. En él se significa, en primer lugar, la santificación[627]. Dios no quiso santificar este día en sus obras, sino en su descanso, que no tiene tarde, pues no existe criatura alguna, como la angélica, que haga una especie de

[626] Es maravilloso el juego que hacen con los números los Santos Padres en la interpretación de la Sagrada Escritura, sobre todo San Agustín y San Juan Crisóstomo. Son agudezas dignas del genio, pero de escaso valor escriturario.

[627] Sobre la perfección del número seis y luego del siete puede verse *De Gen. ad litt.* IV 2-6: 3-7; *De Trin.* IV 4,7-8; 5,9.

conocimiento diurno y otro vespertino, conociendo de una manera en el Verbo de Dios y de otra en sí misma[628].

Sobre la perfección del número siete podrían decirse muchas cosas, pero este libro está resultando ya largo, y temo hacer pensar que, en presentándoseme ocasión, quiero hacer alarde, con más ligereza que provecho, de lo poco que sé. Debo, por tanto, ser moderado y grave, no sea que tal vez, hablando demasiado sobre el número, juzguen que descuido la medida y el peso[629].

Voy simplemente a decir que el primer número impar completo es el tres, y el primero par, el cuatro, y que, sumados, dan siete. Por este motivo el siete se usa con frecuencia por la universalidad de las cosas, como en este pasaje: *Siete veces cae el justo, y otras tantas se levanta;* que es decir: Cuantas veces cayere, no perecerá. Esto debe entenderse no de los pecados, sino de las tribulaciones que conducen a la humildad. Lo mismo se usa aquí: *Siete veces al día te alabaré.* Esto se dijo de distinta manera en otra parte: *Siempre estará tu alabanza en mi boca.* Se hallan muchos casos en las divinas Letras en que, como he notado, suele emplearse el número siete por la universalidad de alguna cosa. Por eso este número significa muchas veces el Espíritu Santo[630], del que dice el Señor: *Os enseñará toda verdad.*

El descanso de Dios existe donde se descansa en Dios. En el todo, es decir, en la perfección perfecta, el descanso, y en la parte, el trabajo. Por tanto, trabajemos mientras sabemos en parte, que, en llegando lo que es perfecto, desaparecerá lo que es en parte. De aquí procede también el que escudriñemos con trabajo estos pasajes de las Escrituras. Los santos ángeles, sin embargo, por cuya compañía suspiramos en esta peregrinación tan gravosa, como tienen la eternidad de permanencia, así tienen la facilidad de conocimiento y la felicidad del descanso. Ellos nos ayudan sin dificul-

---

628 Este sabatismo perfecto —imagen del que aquí aplica a Dios — lo da en el último capítulo de esta obra a los bienaventurados en el cielo. Allí descansarán de todos sus trabajos, como descansó Dios de todas sus obras el día séptimo.

629 Es ya algo propio en Agustín este recelo y este miedo a la censura y a la crítica. Desconocemos las causas, aunque podamos barruntarlas. En sus *Confessiones,* repetidas veces alude a este mismo temor y a este miedo a que se rían de él sus enemigos. Aquí teme también la censura, y por eso va a dar cumplido a todos en cuanto esté de su parte.

630 Los dones del Espíritu Santo se significan muchas veces por el número siete. Y a veces, tomando el contenido por el continente, significan también el Espíritu Santo. Cf. Van Lierde, Canisio, *Doctrina Sancti Augustini circa dona Spiritas Sancti ex textu Isaiae* (Würzburg 1935).

tad, porque sus movimientos espirituales, puros y libres, no les causan molestia.

CAPÍTULO XXXII

Los ángeles son anteriores en creación al mundo según algunos

No faltará alguno que diga que en estas palabras: *Hágase la luz, y la luz fue hecha,* no están incluidos los ángeles, sino que en ellas se enseña la creación primera de una luz corpórea. Para ese tal, la creación de los ángeles es anterior no sólo al firmamento, que, hecho entre unas aguas y otras, fue llamado cielo, sino también a lo dicho en este versillo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. En el principio* no quiere decir, según ellos, que fuera lo primero que fue hecho, ya que los ángeles fueron creados antes, sino que todas las cosas fueron hechas en su Sabiduría, que es su Verbo, a quien la misma Escritura llamó principio. Preguntado por los judíos en el Evangelio quién era, les respondió que era el principio.

Sin embargo, no soy yo el llamado a dirimir la contienda, máxime sintiendo un gran placer al constatar que también en el mismísimo exordio de] Génesis se encarece la Trinidad. Al decir allí: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* dando a entender que el Padre lo hizo en el Verbo, como lo confirma el salmo que dice: *¡Cuán grandiosas son tus obras, Señor! Todo lo hiciste en tu Sabiduría,* poco después se menciona claramente al Espíritu Santo. Después de haber dicho cómo hizo Dios la tierra en el principio o a qué materia para la formación del mundo dio el nombre de cielo y tierra, añade: *Y la tierra era invisible e incompuesta y las tinieblas estaban sobre el abismo*[631]. Y para completar la mención de la Trinidad prosigue: *Y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas.* Cada cual interprete como quiera proposición tan profunda, que para ejercitar a los lectores es susceptible de muchas sentencias conformes con la regla de fe.

Una cosa es cierta e indudable: que los santos ángeles en los estrados sublimes no son coeternos a Dios, pero sí están ciertos y seguros de su fe-

---

631 La abundancia de textos paralelos es abrumadora. Para no hacernos pesados, vamos a citar solamente algunos, que pueden compararse: *De Gen. contra Manich.* I 3,5; 7,11; II 3,4; *De Gen. ad litt. imp. lib.* 4,11-12; *Confess.* XII 7,7; 12,15. En una palabra, todos los escritos sobre el Génesis son un testimonio de estas afirmaciones que aquí hace como de paso.

licidad eterna y verdadera. Cuando el Señor anunció que los pequeñuelos formarán parte de su compañía, no solamente dijo: *Serán iguales a los ángeles*, sino que dio también a conocer de qué contemplación gozan los ángeles al añadir: *Cuidado con despreciar a uno de estos pequeñuelos, porque os digo que sus ángeles en los cielos siempre ven el rostro de mi Padre celestial.*

CAPÍTULO XXXIII

Las dos sociedades de los ángeles son llamadas luz y tinieblas

Algunos ángeles pecaron y fueron recluidos en los abismos de este mundo, que son cárceles para ellos, hasta la condenación final y futura en el día del juicio. Esto lo expresa con claridad meridiana el apóstol San Pedro al decir que Dios no perdonó a los ángeles prevaricadores, sino que, precipitándolos en las obscuras prisiones del infierno, reservó su castigo para el día del juicio.

¿Quién duda que Dios, o por su presciencia o por su operación, separó a unos ángeles de otros? ¿Quién se opondrá al que afirme que aquéllos fueron llamados con razón luz? Aun nosotros, que vivimos de la fe y en espera de gozarlo todavía, ya somos llamados por el Apóstol luz: *Fuisteis* —dice— *algún tiempo tinieblas, y ahora luz en el Señor.* Que los ángeles desertores son llamados tinieblas, lo echan de ver quienes comprenden o creen que son peores que los infieles. Por tanto, aunque deba entenderse otra luz en el pasaje que discutimos: *Dijo Dios: Hágase la luz, y la luz fue hecha,* y estén significadas otras tinieblas en esto: *Dividió Dios entre la luz y las tinieblas,* pensamos que en todo ello se significan estas dos sociedades de ángeles: una que goza de Dios y otra que se hincha de soberbia[632]; una, a la que se dice: *Adorad al Señor todos sus ángeles,* y otra cuyo príncipe promete: *Te daré todo esto si postrándote me adoras;* una, ardiendo en el amor santo de Dios; otra, humeando con el amor impuro de la propia altivez. Y porque está escrito que *Dios resiste a los soberbios y da su gra-*

[632] El término *typhum* es muy usado por Agustín para significar soberbia, arrogancia, orgullo. Así, por ejemplo, dice en sus *Confessiones* III 3.6): *Et tumebam typho:* «Y me hinchaba de orgullo». Y en el libro VIII (9,13), hablando del hombre por quien le fueron proporcionados los libros de los platónicos, dice: *per quemdam hominem immanissimo typho turgidum:* «per medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia».

cia a los humildes, la una habita en los cielos de los cielos, y la otra, arrojada de allí, pugna en este ínfimo cielo aéreo; la una es tranquila y está animada por una piedad luminosa, y la otra es turbulenta por pasiones tenebrosas. La una ayuda con clemencia según el querer de Dios, castigando con justicia, y la otra ardiendo por su prurito de dominar y sus ansias de hacer daño; la una es ministro de la bondad divina, haciendo el bien que quiere, y la otra es frenada por el poder de Dios a fin de que no dañe cuanto quiera. La primera se mofa de la segunda y de sus vanos esfuerzos por acrecerse a base de persecuciones, y la segunda envidia a la primera cuando la ve recoger peregrinos por doquier. Nosotros, repito, creemos que estas dos sociedades de ángeles tan dispares y contrarias entre sí, una buena por naturaleza y recta por voluntad, y la otra, buena también por naturaleza y perversa por voluntad, expresadas más claramente en otros lugares de las divinas Escrituras, están, a su vez, insinuadas con los nombres de *luz* y de *tinieblas* en el libro que lleva por título Génesis. Creo además que, aunque fuera otro el sentir del autor, no ha sido vana la ventilación del sentido de este obscuro pasaje[633]. Porque, aun cuando no haya topado con la intención del autor, sin embargo, no me he apartado de la regla de fe, que es bastante conocida de los fieles por otros lugares de las Escrituras de autoridad idéntica.

Aunque aquí estén enumeradas las obras corporales de Dios, es indudable que tienen alguna semejanza con las espirituales, según la cual dice el Apóstol: *Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; no somos hijos de la noche ni de las tinieblas.* Si es éste también el sentir del autor, nuestro proyecto consiguió a la perfección el intento de la discusión. No es creíble que ese hombre de Dios, de sabiduría tan sublime y divina, hablando como hablaba por él el Espíritu de Dios, no mencionara a los ángeles en la enumeración de las obras de Dios, que dice quedaron completadas el día sexto. Y esto es así, bien se entienda *en el principio,* que lo hizo en primer lugar, bien se entienda, con más propiedad, que lo hizo en su Verbo unigénito, cuando se dice: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Con estas palabras se significó la universalidad de las criaturas, las espirituales y las corporales[634] —y esto es lo más creíble—, o las dos grandes partes de

---

[633] Agustín cae en la cuenta de que quizá no haya acertado con el sentir y la intención del autor del libro inspirado. Pero lo interpreta, sin desviarse de la regla de fe, conforme al plan de su obra. Y así, lo explota para buscar en él una imagen acabada de las dos ciudades, salvada siempre la proporción debida.

[634] En el compendio que hace de todas las verdades relativas a la creación, una de ellas es ésta: «Verdad es que este mundo tiene dos grandes partes, el cielo y la tierra, breve compendio de todas las naturalezas hechas y creadas» *(Confess.* XII 19,28).

que consta el mundo, en las que están contenidas todas las cosas que fueron creadas, de manera que primero las propuso todas y luego las ejecutó por parles, en conformidad con un número místico de Dios[635].

CAPÍTULO XXXIV

Otra opinión sobre la creación de los ángeles. Y una sobre la increación de las aguas

Y eso a pesar de que algunos han opinado que el nombre de *aguas* en el contexto significa, en cierto sentido, los pueblos de los ángeles[636]: *Hágase el firmamento entre agua y agua.* Así, por las aguas superiores al firmamento se entenderían los ángeles, y por las inferiores, o las aguas visibles, o los ángeles malos, o todas las naciones humanas. Si esto fuera así, no aparece en ese lugar cuándo fueron hechos los ángeles, sino cuándo fueron distinguidos.

No faltan tampoco algunos que niegan —opinión vana, perversísima e impía —que las aguas hayan sido hechas por Dios, porque no está escrito en ninguna parte: Dijo Dios: Háganse las aguas[637]. Semejante vanidad pueden aplicarla también a la tierra, pues nunca leemos dicho de ella: Dijo Dios: Hágase la tierra. A esto replican que está escrito: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Luego también en aquel pasaje debe entenderse el agua, pues en un solo nombre quedaron comprendidas las dos cosas, porque *de él es el mar* —como dice el Salmo—, *y él lo hizo, y la tierra árida la formaron sus manos.*

---

635 El libro *De Genesi ad litteram, imperfectus liber*, que es un conjunto de hipótesis sobre la creación y sobre el modo de la misma, presenta el problema también así, descarnado. Y esta hipótesis la hace en casi todas las obras sobre el mismo punto, lo cual nos permite remitir al lector a ellas y no citar aquí los pasajes, pues sería interminable la enumeración.

636 Esta opinión la sostuvo Orígenes, a quien rebatió San Epifanio en su *Epístola ad Ioannem Ierosolymitanum* y San Jerónimo en su *Epístola ad Pammachium adversus errores Ioannis Ierosolymitani.* Agustín mismo sostiene al parecer esta opinión en *Confessiones* XIII 18,18; 32,47.

637 Esta opinión la recensiona también en el libro *De haeresibas* (haer.76), pero no nos da el autor de la misma. Agustín argumenta *ad hominem.* Si no ha sido creado lo que no ha sido expresamente dicho, no habrían sido creadas la mayoría de las cosas, que de hecho vosotros admitís que lo han sido, y de hecho vemos que ésa es la verdad. Este es el valor del argumento empleado por Agustín.

Los que pretenden que por aguas superiores a los cielos se entienden los ángeles, ceden a las exigencias de los pesos de los elementos. Por eso piensan que la naturaleza fluida y pesada de las aguas no pudo ser constituida en los lugares superiores del mundo. Si éstos pudieran por sí mismos hacer al hombre, según sus razones, no le colocarían en la cabeza la pituita, llamada en griego φλέγμα, que hace las veces del agua en los elementos de nuestro cuerpo. En la cabeza se halla la flema, y, por cierto, muy aptamente y en conformidad con las *obras de Dios.* Sin embargo, conforme a la conjetura de éstos, se halla allí tan absurdamente, que, si lo desconociéramos y estuviera escrito en este libro que Dios colocó el humor fluido y frío, y, por tanto, pesado, en la parte superior del cuerpo humano, estos críticos de los elementos no lo creyeran de ningún modo. Y, de allanarse a la autoridad de las Escrituras, pensarían aún que por eso debe entenderse otra cosa.

Si quisiéramos detenernos a considerar y tratar en particular el contenido de ese libro divino sobre, la creación del mundo, debíamos alargarnos demasiado y nos desviaríamos mucho del plan de esta obra. Como ya he hablado bastante, a mi juicio, sobre estas dos sociedades de ángeles, tan diversas y contrarias entre sí, en las que hallamos el principio de las dos ciudades en lo humano, de las que, según el plan, debemos ocuparnos luego, se impone poner fin aquí a este libro.

LIBRO XII

En él se pregunta Agustín primeramente por el origen de la buena voluntad en unos ángeles y de la mala en otros, y por la causa de la felicidad de los buenos y de la miseria de los malos. Luego pasa a hablar de la creación del hombre, y prueba que fue creado no «ab aeterno», sino en el tiempo, y que no tiene otro autor que Dios.

CAPÍTULO I

Naturaleza de los ángeles buenos y de los malos

1. Antes de hablar de la creación del hombre, donde se pondrá de relieve el origen de las dos ciudades en los seres racionales mortales, como se puso ya al parecer, en el libro anterior, en los ángeles, me creo en el deber de decir algo sobre los mismos ángeles. Con ello haré comprender, según mi posibilidad, lo racional y propio que es decir que se da una sociedad de hombres y de úngeles. De esta forma se dirá, y con razón, que son no cuatro las sociedades, a saber, dos de ángeles y dos de hombres, sino dos las ciudades, o sea, dos las sociedades, fundadas una entre los buenos y otra entre los malos, sean ángeles u hombres.

2. Que los apetitos contrarios entre sí de los ángeles buenos y de los malos no proceden de la diferencia de su naturaleza y de sus principios, puesto que unos y otros son obra de Dios, Autor y Creador excelente de todas las substancias, sino de la diversidad de sus voluntades y cupididades, no se permite ponerlo en duda. La razón es que, mientras los unos se

mantuvieron en el bien, común a todos, que es para ellos el mismo Dios, y en su eternidad, verdad y caridad, los otros, halagados por su propio poder, como si fueran su propio bien, declinaron del bien beatífico, superior y común a todos, a los suyos particulares, y, teniendo el fausto de su altivez por muy sublime eternidad, y la astucia de su vanidad por verdad certísima, y sus afanes partidistas por caridad individual, se hicieron soberbios, falaces y envidiosos. La causa, pues, de la felicidad de aquéllos es su adhesión a Dios. Por eso, la causa de la miseria de éstos debe entenderse *a contrario*, que será la no adhesión a Dios. Por consiguiente, si, cuando se pregunta por qué son felices aquéllos, se responde: Por su adhesión a Dios, y, cuando se pregunta por qué son miserables éstos, se contesta: Por su no adhesión a Dios, sólo Dios es el bien que hace feliz a la criatura racional o intelectual. Así, aunque no toda criatura pueda ser feliz (pues no alcanzan ni son capaces de esta gracia las fieras, las plantas, las rocas y cosas semejantes), con todo, la que puede serlo, no lo puede por sí misma, sino por Aquel que la creó[638]. Logrado ése, es feliz, y perdido, es miserable, porque el que es feliz por sí mismo, no puede ser miserable precisamente porque no puede perderse[639].

3. Decimos que sólo existe un bien inmutable, Dios, uno, verdadero y feliz. Y añadimos que las cosas creadas son bienes porque proceden de El; pero bienes mudables, porque fueron hechas, no de El, sino de la nada[640]. Aunque no sean sumos esos bienes que pueden unirse al bien inmutable —el bien mayor que ellos es Dios—, sin embargo, son grandes. Hasta tal punto es Dios su bien, que sin El, necesariamente son miserables. Ni los demás seres en este universo creatural son mejores que ellos, porque no pueden ser miserables, pues que no es justo decir que los demás miembros

---

[638] La limitación de la criatura es absoluta. La creación para ella lo es todo; de tal forma que, de no ser creada, no existiría. «Dios —dice Agustín en la oración de sus *Soliloquios* (I 1,2)—, por quien todas las cosas, que de su cosecha nada serían, tienden al ser. Dios, que no permite que se aniquilen los seres, que de suyo buscan la destrucción. Dios, que creaste de la nada este mundo, el más bello que contemplan los ojos».

[639] Si Dios es la fuente de la felicidad, no puede ser infeliz, precisamennte porque no puede dejar de ser Dios, que es decir dejar de ser la fuente de la felicidad. El principio parece una perogrullada, pero es un principio valiente, como de la pluma de Agustín. El hombre se toma feliz una vez que logre el sumo bien, que es Dios, y no pueda perderlo; y Dios es feliz justamente porque es el sumo bien, y no puede perderse.

[640] Las cosas son, pero con un ser prestado. Son buenas y son un bien, porque han sido creadas por Dios, que es el sumo bien, y son mudables, porque han sido creadas de la nada.

de nuestro cuerpo son mejores que los ojos justamente porque no pueden estar ciegos. Como la naturaleza senciente, aun con dolores, es superior a la piedra, que es incapaz en absoluto de dolor, así la naturaleza racional, aun siendo miserable, es superior a la que carece de razón o de sentido, motivo por el cual en ésta no se da la miseria. Siendo ello así, para esta naturaleza, creada con una superioridad tan clara que, aun siendo mudable, con unirse al bien inconmutable, al Dios sumo, logra la felicidad, y que no da al traste con su indigencia si no es feliz, y para serlo no le basta sino Dios, es vicio no adherirse a Dios. Todo vicio perjudica a la naturaleza y por eso es contrario a la misma[641]. La viciada difiere de la que se adhiere a Dios, no por naturaleza, sino por vicio. Aun con el vicio, la naturaleza da pruebas de su grandeza y dignidad. Al censurar, con razón, en uno el vicio, se alaba a la vez su naturaleza, porque la censura del vicio toma su rectitud de que con él deshonra la naturaleza loable. Así como, al decir que la ceguera es vicio de los ojos, se atestigua que la visión pertenece a su naturaleza, y, al decir que la sordera es vicio de los oídos, se afirma que la audición les es natural, así, al decir que el no adherirse a Dios es el vicio de la criatura angélica, se declara con ello de modo evidente que el adherirse a Dios conviene a su naturaleza. ¿Quién podrá pensar o expresar dignamente en palabras la grandeza y la gloria del estar unido a Dios de tal suerte que se viva de El, se tenga la sabiduría de El, de El se goce y se disfrute de tamaño bien sin muerte, sin error y sin molestia? De donde se concluye que, pues todo vicio es nocivo a la naturaleza, el vicio de los ángeles malos, que les tiene separados de Dios, es testimonio elocuente de la bondad de su naturaleza, creada por Dios, a la que daña no estar con El[642].

---

641 Toda naturaleza en tanto en tanto naturaleza, es buena. Ahora bien; todo aquello que prive a la naturaleza de parte de su bien, es contrario a la naturaleza. El mal y el vicio dañan a la naturaleza, privándola de su bien. Luego es contrario a su naturaleza. He aquí el argumento de Agustín.

642 Los ángeles eran dichosos por naturaleza. El estar separados algunos de Dios es contrario a su naturaleza, porque les era natural estar unidos a El. La conclusión de esto es lógica; que su naturaleza fue creada buena, para poder ser privada de ese bien; de lo contrarío, no podría serlo.

CAPÍTULO II

No hay esencia alguna contraria a Dios, porque al ser sólo se opone el no ser

El fin de todo lo dicho es que nadie piense, cuando hablemos de los ángeles apóstatas, que pudieron tener otra naturaleza, procedente de otro principio, y que, por tanto, Dios no es el autor de su naturaleza[643]. Cada cual se verá tanto más expedita y fácilmente libre de la impiedad de este error cuanto pueda entender con visión más clara lo que dijo Dios por un ángel al enviar a Moisés a los hijos de Israel: *Yo soy el que soy.* Siendo, pues, Dios esencia suma, esto es, siendo en grado sumo, y, por tanto, inmutable[644], pudo dar a las cosas que creó de la nada el ser; pero no el ser en grado sumo, como es El. A unas dio un ser superior, y a otras, uno inferior, ordenando así gradualmente las naturalezas de las esencias[645]. Del mismo modo que de *sapere* (saber) se formó *sapientia* (sabiduría), de ese mismo modo, de *esse* (ser) se formó *essentia* (esencia)[646]. Cierto que es una palabra nueva no usada por los autores clásicos de la lengua latina, pero sí corriente ya en nuestros días, para que no faltara en nuestro idioma lo que los griegos llaman οὐσία . Esta palabra, traducida a la letra, suena *esencia*. Por consiguiente, a la naturaleza que es en grado sumo, por la que es cuanto tiene ser, sólo se opone la naturaleza que no es, porque sólo el no ser se opone al ser. Por eso no existe esencia alguna contraria a Dios, o sea, a la esencia suma, autora de todas y de cualesquiera esencias[647].

---

643 Una vez más, la alusión a los maniqueos. ¡Qué razón tenía el P. Lope al hablarnos de «la oculta presencia del maniqueísmo en la *Ciudad de Dios*»!

644 Sólo es verdaderamente el que es inmutablemente *(Confess.* VII 11,17).

645 El fundamento ontológico de la axiología radica precisamente en esto: Dios creó todas las cosas y ordenó gradualmente las esencias de las cosas según su ser propio; a unas les dio un ser superior, y a otras, un ser inferior. Pero es Dios el que crea y ordena la gradación axiológica.

646 Compárese este pasaje con este otro; *Sicut. enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est* esse, *dicta est essentia (De Trin.* V 2,3).

647 El argumento es irrebatible. Al ser sólo se opone el no ser. Y toda naturaleza es en cuanto tal, y, si es, o es sumamente o no. Si es sumamente, es Dios, y, si no, en cuanto es, procede del que es en grado sumo. Si no es, se opone al ser, y, por consiguiente, no existe ni es existente.

CAPÍTULO III

Los enemigos de Dios lo son no por naturaleza, sino por voluntad

En las Escrituras se llaman enemigos de Dios los que se oponen a sus mandatos, no por naturaleza, sino por sus vicios. No pudiendo dañarle en nada a El, sino a sí mismos, son enemigos por su voluntad de resistencia, no por su poder lesivo, porque Dios es inmutable y absolutamente inconmutable. Este es el motivo de que el vicio con que resisten a Dios los llamados sus enemigos no son un mal para Dios, sino para ellos mismos. Y esto no por otra razón que porque corrompe en ellos el bien de su naturaleza. No es contraria a Dios la naturaleza, sino el vicio[648], porque el mal es contrario al bien, y ¿quién negará que Dios es el bien sumo? El vicio, por tanto, se opone a Dios, como el mal al bien. Sin embargo, la naturaleza, aun siendo viciada, es un bien. De donde se colige que el vicio es contrario también a este bien. Pero sólo a Dios se opone como el mal al bien, y a la naturaleza que vicia, no solamente como a algo malo, sino además como a algo nocivo. Porque no existe mal alguno nocivo para Dios, sino para las naturalezas mudables y corruptibles, buenas con todo, según lo prueban los mismos vicios. Y lo prueban, porque, si no fueran buenas, no podrían dañarlas[649], pues ¿qué hacen al dañarlas sino que pierdan su integridad, su belleza, su salud, su perfección y cuantos bienes suele el vicio substraer o robar a la naturaleza? Si falta en absoluto, no daña, porque no priva de bien alguno, y, por tanto, no es vicio, puesto que ser vicio y no dañar es contradictorio. De donde se sigue que, aunque el vicio es incapaz de dañar al bien inmutable, no puede dañar sino al bien, ya que toda su razón de ser radica en dañar. Esto puede decirse también del modo siguiente: el vicio no puede existir ni en el bien sumo ni en algo que no sea bien[650]. Luego los

---

[648] A primera vista, esto parece contradecir la conclusión del capítulo precedente. Pero de hecho no lo contradice. El vicio ha probado ya en otra parte que es contrario a la naturaleza, en cuanto que la naturaleza es un bien, y el vicio se opone al bien. Mas, como el bien se identifica pon el ser, el vicio se identifica con el no ser. Y, por consiguiente, la naturaleza, que es ser, no se opone a Dios, sino el vicio, que es no ser, o, mejor, que no es. Y la conclusión es idéntica a la anterior.

[649] Este argumento es muy explotado por Agustín contra los maniqueos. El vicio prueba la bondad de las naturalezas, porque el vicio es privación de bien, y, si existe en una naturaleza, es preciso que esa naturaleza sea buena para poder ser viciada.

[650] La conclusión es de una lógica contundente. Si el vicio es la corrupción, es la privación de bien, sólo puede hallarse en lo que es bueno, pero no en grado sumo.

bienes pueden existir solos en alguna parte, pero los males en sí solos, nunca. En efecto, las naturalezas corrompidas por el vicio de una mala voluntad son malas, es cierto, en cuanto viciosas, pero en cuanto naturalezas son buenas. Y cuando una naturaleza es castigada, además de la naturaleza, es bueno también el no quedar impune. La razón es que ese castigo es justo, y todo lo justo es bueno. Nadie sufre penas por los defectos naturales, sino por los voluntarios, ya crue el vicio mismo que, robustecido por la costumbre y el excesivo avance, ha llegado a ser natural, tuvo también su origen en la volunlad[651]. Al presente tratamos de los vicios de la naturaleza racional, capaz de la luz inteligible, que la posibilita para discernir lo justo de lo injusto[652].

Capítulo IV

Las naturalezas privadas de razón y de vida, consideradas en su género y orden, no desdicen de la belleza del universo

Por lo demás, es ridículo pensar que los defectos de las bestias, de los árboles y de otros seres mudables y mortales privados de entendimiento, de sentido o de vida, que hacen que su naturaleza disoluble esté sujeta a corrupción, son condenables. Y es ridículo, porque estas criaturas han recibido su modo de la voluntad del Creador, enderezado únicamente a obrar, por sus vicisitudes y sucesión, la belleza ínfima de los tiempos, que armoniza en su género con las demás partes de este universo[653]. No era justo que los seres terrenos se equipararan a los celestiales, ni la superioridad de éstos era razón suficiente para que faltaran aquéllos en el mundo. Cuando, pereciendo unos seres, nacen otros para ocupar los lugares que les

---

Porque lo que es bueno en grado sumo, no puede perder su bondad, y lo que no es bueno, no puede perderla tampoco.

651 La génesis de la costumbre y de la necesidad proveniente de ella la expresa en estos términos en *Confessiones* (VIII 5,10): *Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi annulis sibimet innexis —unde catenam appellavi— tenebat me obstrictum dura servitus.*

652 Es indudable que, en sana filosofía agustiniana, esta luz es la de la *memoria Dei.*

653 Está ya insensiblemente aludiendo a los maniqueos. El pasaje parece una repercusión de Plotino (*Ennéada* III 1.1 c.ll).

correspondían a aquéllos, y los inferiores sucumben ante los superiores, y los vencidos se tornan en cualidades de los vencedores, entonces se da el orden de los seres transitorios. La hermosura de este orden no nos deleita precisamente porque, enmarcados por nuestra condición mortal en una zona de él, no podemos sentir el universo entero, al que se acoplan con conveniencia y armonía sumas las partecitas que nos ofenden[654]. De aquí que cuanto menos idóneos somos para contemplarla, más se nos impone la obligación de creer en la providencia del Creador, a fin de que no osemos, con la temeraria vanidad humana, poner reparos a obra de tan grande Artífice. Esto amén de que, si consideramos con cordura los vicios, no voluntarios ni penales, de los seres terrenos, nos encarecen grandemente sus naturalezas, de las cuales no hay ni una sola cuyo autor y creador no sea Dios. Y es que nos desagrada que el vicio prive a la naturaleza de lo que nos agrada en ella. Pero con frecuencia desagradan también a los hombres las naturalezas cuando se les tornan nocivas, porque no las consideran en sí, sino que consideran su utilidad, como aquellos animales cuya abundancia allanó la soberbia de los egipcios. Según esto, podrían censurar también al sol, porque algunos malhechores o quienes no pagaban sus deudas eran condenados por los jueces a ser puestos al sol[655]. Por tanto, la naturaleza, en sí considerada, no en relación con nuestra comodidad o incomodidad, da gloria a su Artífice. Así, la naturaleza del fuego eterno es ciertamente loable, aunque deba servir de suplicio a los impíos condenados. En efecto, ¿qué hay más hermoso que un fuego en llamas vivo y resplandeciente? ¿Qué más útil que él cuando calienta, cura y cuece? Y, sin embargo, nada hay más molesto que él cuando quema. Uno mismo es, pues, el fuego que, aplicado mal, resulta ser nocivo, y, aplicado convenientemente, es muy útil. Pues ¿quién hallará palabras suficientes para explicar las utilidades que reporta en todo el mundo? No deben, por consiguiente, prestarse oídos a quienes alaban en el fuego la luz y vituperan el ardor, porque consideran no su naturaleza, sino su propia comodidad o incomodidad. Estos tales quieren ver y no quieren quemarse. Pero no reparan en que esa misma

[654] ¡Qué gran sabiduría encierra esta sentencia! El hombre es limitado, y el conocimiento de su limitación debe ser el primer paso para volar a la infinitud. Somos limitados y nuestra visión es muy reducida. Por eso con frecuencia criticamos las obras del Creador, pero es porque desconocemos la concatenación y las causas de las mismas.

[655] Esta pena en la antigüedad se imponía más por razón de la infamia que suponía para el sujeto así ajusticiado que por razón de tormento y suplicio, aunque en realidad no carece tampoco de cierto dolor y de cierta molestia, sobre todo si es de gran duración.

luz que les agrada a ellos, daña por inconveniencia a los ojos débiles, y que aquel ardor que les desplace, da vida y salud a algunos animales por conveniencia[656].

CAPÍTULO V

La naturaleza de toda especie y modo es un canto de alabanza al Creador

Todas las naturalezas, por ser, tienen su modo, su especie y cierta paz propia, y por eso son buenas. Y, cuando están emplazadas donde el orden de la naturaleza les exige, conservan el ser que han recibido. Las que no han recibido un ser permanente, mejoran o empeoran según la usanza y el movimiento de las cosas a que están sujetas por ley de creación, tendiendo siempre, por providencia divina, al fin que lleva en sí la razón del gobierno del universo. Y esto de tal modo, que el último grado de corrupción, que aboca las naturalezas mudables y mortales a su desaparición, no reduce al no ser lo que era hasta el punto de que no resulte de allí lógicamente lo que debía ser. Siendo ello así, Dios, que es en sumo grado, y, por consiguiente, Hacedor de toda esencia, que no es sumamente (pues que no es justo que fuera igual a El la hecha por El de la nada) y que no podría existir en modo alguno si no fuera hecha por El, no debe ser censurado por los defectos de las naturalezas, y sí loado considerándolas a todas ellas.

CAPÍTULO VI

Causa de la felicidad de los ángeles buenos y de la miseria de los malos

Así, la verdadera causa de la felicidad de los ángeles buenos radica en su adhesión al que es sumamente. En cambio, cuando se pregunta por la causa de la miseria de los ángeles malos, se topa con que se apartaron del ser sumo y se tornaron a sí mismos, que *no son en* grado sumo. *¿Qué* otro

[656] En el libro XXI, capítulo 4, habla de esos animales. En realidad, tenemos que decir que, tanto allí como aquí, habla por desconocimiento de tales animales y por un error en la apreciación de la vida de los mismos.

nombre tiene este vicio que el de soberbia? Pues *el principio de todo pecado es la soberbia*. No quisieron poner su fortaleza al amparo de Dios, y ellos, cuyo ser se acreciera más adhiriéndose al que es en sumo grado, prefirieron ser menos anteponiéndose a El. Este es el primer defecto, y la primera indigencia, y el primer vicio de su naturaleza, que fue creada de tal suerte, que, no siendo en sumo grado, pudiera, sin embargo, para ser feliz, gozar del que es en grado sumo. Apartándose de El, no sería reducida a la nada, pero sí se haría menos y, en consecuencia, miserable. Si se busca la causa eficiente de esta mala voluntad, no se halla, porque ¿qué es lo que hace a la mala voluntad, siendo ella misma la autora de la obra mala? De aquí que la causa eficiente de la obra mala sea la mala voluntad, y de la mala voluntad no haya causa eficiente alguna[657]. Porque, si es algún ser, o tiene voluntad o no la tiene. Y si la tiene, o es huena o mala. Si es buena, ¿quién desatinará tanto que diga que la buena voluntad es causa de la mala voluntad? Si fuera así, la causa del pecado sería la buena voluntad. Y absurdo mayor no puede imaginarse. Y, si este ser que se piensa que es el autor de la mala voluntad tiene voluntad mala, es lógico preguntar cuál es su causa. Mas para que la búsqueda proceda con método, preguntemos por la causa de la primera voluntad mala[658]. Pero la primera voluntad mala, causa de la mala voluntad, no existe, pues la primera es la no hecha por ninguna otra, porque, si a ésta precedió su autora, es anterior a ella por ser su causa. Y, si se contesta que no la hizo ningún ser, y que, por tanto, ha existido siempre, pregunto: ¿En alguna naturaleza? Si no existió en alguna naturaleza, no ha existido. Y, si existió en alguna, la viciaba y la corrompía y le era nociva, y, por tanto, la privaba de bien. Por esta razón la mala voluntad no podía existir en la naturaleza mala y sí en la buena, pero mudable, susceptible de ser dañada por el vicio. Si el vicio no dañó, no fue vicio, y, por tanto, no debe llamarse mala la voluntad. Y, si dañó, es indudable que dañó, privando de bien o disminuyéndolo, pues no es posible que existiera una voluntad mala cierna en un ser, en que precediera el bien natural que

[657] El raciocinio, en sí considerado, corre y es decisivo, pero es quizá difícil de entender. La causa eficiente de la obra mala es la mala voluntad, dice él. Y lo es porque la voluntad es libre, y puede elegir obrar contra la ley de Dios, produciendo así la obra mala. Se pregunta luego: ¿Cuál es la causa de la mala voluntad? Y Agustín contesta: No tiene causa eficiente, porque ella misma es causa eficiente de la obra mala; no tiene causa eficiente y sí causa deficiente, como luego ha dicho.

[658] Ahora estrecha el silogismo y coge al enemigo entre los cuernos del dilema. Hemos llegado ya a la primera mala voluntad. ¿Cuál es la causa de ésta? Y prosigue el argumento con una lucidez encantadora.

la mala voluntad es capaz de substraer dañando[659]. Luego, si no era eterna, pregunto: ¿Quién la hizo? Sólo hay una respuesta: Que la mala voluntad es obra de un ser que no ha tenido voluntad alguna. Mas pregunto de nuevo: ¿Este ser es superior, inferior o igual a ella? Si es superior, realmente es mejor que ella. ¿Por qué, pues, no ha de tener voluntad, y no ha de tener voluntad buena? Lo mismo podría decirse de ser igual, porque dos seres, mientras son simultáneamente de buena voluntad, no causan uno en el otro la voluntad mala[660]. Resta que un ser inferior, carente de voluntad, sea la causa de la mala voluntad de la naturaleza angélica, que pecó primero. Pero cualquiera que sea este ser inferior, aun la ínfima tierra, por ser naturaleza y esencia, es bueno y tiene modo y especie en su género y orden. ¿Cómo, pues, un ser bueno es causa eficiente de la voluntad mala? ¿Cómo, en una palabra, el bien es causa del mal?[661] Cuando la voluntad, abandonando lo superior, se convierte a las cosas inferiores, se hace mala, no porque sea malo el objeto a que se convierte, sino porque es mala la misma conversión. Por tanto, no es causa de la voluntad mala el ser inferior, sino que ella es su propia causa, porque apeteció mal y desordenadamente el ser inferior. Si dos personas de iguales disposiciones corporales y anímicas ven la belleza de un cuerpo, y, vista ésta, una de ellas se mueve a disfrutarla ilícitamente y la otra persevera estable en su voluntad casta, ¿cuál es la causa, según nuestro modo de pensar, de que en aquél se haga la mala voluntad y en éste no? ¿Qué cosa la causó en el que fue causada? Es cierto que la belleza del cuerpo, no, puesto que no la causó en ambos, siendo así que a sus miradas no se presentó con diverso ropaje. ¿Es acaso causa la carne del que mira? ¿Es por ventura su ánimo? Y ¿por qué no el de ambos, si, por supuesto, las disposiciones corporales y anímicas eran idénticas en los dos? ¿O es que debe decirse que uno de ellos fue tentado por oculta su-

---

[659] Lleva el argumento hasta las últimas consecuencias con un rigor y una entereza no igualados hasta hoy. Es admirable el análisis detallado y profundo que hace del problema del mal moral, como procedente de una voluntad. Y prueba clarísimamente que no es Dios el autor de la mala voluntad, y además que la mala voluntad no es subsistente, es decir, que no hay un principio eterno del mal.

[660] También esto es evidente. Dos seres buenos, por obrar uno en el otro como buenos, no causan en él la voluntad mala, porque la voluntad va unida a la persona, que, si es buena, no puede ser mala.

[661] Estas mismas son las preguntas tantas veces hechas a sí mismo antes de la conversión, cuando trataba de salir de las garras del maniqueismo. El dualismo maniqueo ha sido el gran caballo de batalla a través de todos los tiempos, pero quedó ya desbaratado por Agustín.

gestión de un espíritu maligno? Como si no fuera la propia voluntad la que da su consentimiento a esa sugestión y a cualquiera otra intimación.

Precisamente buscamos la causa de este consentimiento, de esta mala voluntad que presentó el mal consejero. Para esquivar esta dificultad, supongamos que ambos son tentados de la misma tentación y que uno cede a ella y consiente en ella, y que otro, el mismo de antes, la resiste, ¿qué se descubre aquí, sino que uno quiso renunciar a la castidad y el otro no? Y esto, ¿por qué sino por propia voluntad, siendo, por supuesto, en ambos una misma la disposición corporal y anímica? Sus ojos contemplaron simultáneamente la misma belleza, y, simultáneamente, la misma tentación les aguijoneó a ambos. Bien consideradas las cosas, nada ocurrió en uno de ellos que diera a conocer a los investigadores la causa de su mala voluntad. Si dijéremos que la hizo él mismo, ¿qué era antes de tener mala voluntad sino naturaleza buena, cuyo autor es Dios, bien inmutable? Y al que dijere que el que consintió al tentador y consejero, haciendo uso ilícito del cuerpo hermoso, presente a la vista de ambos, que antes de la visión y de la tentación eran semejantes de ánimo y de cuerpo, hizo su mala voluntad, admitiendo que antes de tener mala voluntad era bueno, pregunto: ¿Por qué la hizo, porque es naturaleza o porque fue hecha de la nada? Y se hallará que la mala voluntad no comenzó a existir por ser naturaleza, sino por haber sido hecha de la nada. Porque, si la naturaleza es causa de la mala voluntad, nos vemos obligados a decir que el mal es efecto del bien, y que el bien, por tanto, es causu del mal, ya que, por supuesto, la mala voluntad es hecha por la naturaleza buena. Y ¿cómo es posible que la naturaleza buena, aunque sea mudable, cause algo malo, a saber, la mala voluntad, antes de tener voluntad mala?[662]

CAPÍTULO VII

No debe buscarse la causa eficiente de la mala voluntad

Nadie busque, pues, la causa eficiente de la mala voluntad. Tal causa no es eficiente, sino deficiente, porque la mala voluntad no es efección,

[662] Difícilmente se hallará en toda la literatura filosófico-teológica un capítulo más profundo, más metafísico y más lógico. Aquí se agotan todos los recursos. El siguiente no es más que una conclusión de éste.

sino defección[663]. Declinar de lo que es en sumo grado a lo que es menos, es comenzar a tener mala voluntad. Empeñarse, por tanto, en buscar las causas de estos defectos, no siendo eficientes, sino como he dicho, deficientes, es igual que pretender ver las tinieblas u oír el silencio. Y, sin embargo, estas dos cosas nos son conocidas, una, por los ojos, y otra, por los oídos, pero no en su especie, sino en la privación de la misma[664]. En consecuencia, que nadie se prometa aprender de mí lo que sé que no lo sé, sino que espere aprender a no saber lo que debe saberse que es imposible saberlo[665]. En efecto, las cosas que se conocen no en su especie, sino en la privación de la misma, si se puede hablar así, se conocen, en cierto modo, no conociéndolas, y no se conocen conociéndolas[666]. Cuando la penetración del ojo corporal se proyecta sobre las especies corporales, sólo ve las tinieblas cuando comienza a no ver. Igualmente, el sentir el silencio pertenece a los oídos y no a otro sentido, y solamente se siente no oyendo. Así, nuestra mente contempla con el entendimiento las especies inteligibles; pero, cuando faltan, las coaprehende no conociéndolas, porque *¿quién conoce los delitos?*

663 Queremos traducir con neologismos para no ser infieles al pensamiento del Santo. No hay inconveniente ninguno en admitir estas dos palabras de *afección* y *defección*, como la acción de obrar y la acción de ir decayendo. Esto es el resultado de las disquisiciones precedentes.

664 La imagen es perfeelísinm y muy a propósito. En el punto siguiente explica esta comparación. En la antigüedad, la mayor parte de los psicólogos admitían entre el espíritu que percibe y los objetos percibidos un intermediario que los representa, y que en latin llamaban *species.*

665 Sin embargo, al final de todas estas largas disquisiciones, Agustín confiesa su ignorancia. Nunca he sentido tan sublime el alma del gran Obispo como en estas confesiones, tan de su gusto y tan instructivas para muchos espíritus engreídos y soberbios. Reconoce que no es una ignorancia absurda, porque es una cosa que es imposible saber. ¡Qué lección para muchos amantes de conocer lo imposible!

666 Estos retruécanos elegantes son un índice del gran genio de Agustín; Es un juego de palabras difícilmente traducible al castellano, en el cual pierde mucha de su elegancia.

CAPÍTULO VIII

El amor perverso doblega la voluntad del bien inmutable al bien mutable

Lo que sí sé es que la naturaleza de Dios nunca jamás puede desfallecer, y que sí pueden los seres hechos de la nada. Estos seres, cuanto más ser tienen y más bien hacen (entonces hacen algo positivo), tienen causas eficientes; sin embargo, en cuanlo desfallecen, y, en consecuencia, obran mal (¿qué otra cosa hacen entonces que vanidades?), tienen causas deficientes[667]. Sé también que la mala voluntad radica en hacer aquello que sin su querer no se haría[668], y que, por eso, la pena justa sigue no a los defectos necesarios, sino a los voluntarios. Este desfallecer se encamina no a cosas malas, sino mal, o sea, no a naturalezas malas, sino desordenadamente, porque se hace contra el orden de la naturaleza, de lo que es en sumo grado a lo que es menos. Así, la avaricia no es vicio del oro, sino del hombre, que ama el oro desordenadamente, abandonando por él la justicia, que debe ser infinitamente preferirla a ese metal. Y la lujuria lio es vicio de la belleza y suavidad de los cuerpos, sino del alma, que ama perversamente los placeres corporales, dando de mano a la templanza, que nos coapta a cosas espiritualmente más bellas e incorruptiblemente más suaves. Y la jactancia no es vicio de la alabanza humana, sino del alma que ama desordenadamente ser alabada por los hombres, desdeñando el testimonio de la propia conciencia. Y la soberbia no es vicio del que da el poder, o del poder mismo, sino del alma, que ama desordenadamente su poder, despreciando el poder más justo y poderoso[669]. Por eso, quien ama desordenadamente el bien de cualquier naturaleza que sea, aun consiguiéndolo, se torna malo y miserable en el bien al privarse del mejor.

---

[667] Va a explicar su terminología para evitar falsas interpretaciones. Su pensamiento no es aristotélico, medievalista o escolástico: es agustiniano. Y así lo explica él mismo.

[668] Pasaje de difícil traducción según la puntuación de Migne. No obstante, tenemos por más acertado este sentido que el expresado por Roys y Rozas, que traduce así: «Asimismo, sé que, cuando se hace la mala voluntad, se hace y sucede en uno. De manera que, si él no quisiera, no se hiciera, y por eso sigue justamente la pena a los defectos no necesarios, sino voluntarios». El sentido es el mismo, aunque la puntuación sea diversa.

[669] El pecado, en consecuencia, proviene del amor desordenado, del amor perverso. Esto quiere decir que el pecado, como mal moral, procede de la voluntad mala, que en este caso radica siempre en un amor desarreglado y desorbitado.

CAPÍTULO IX

¿Es uno mismo el Creador de la naturaleza y el autor de la buena voluntad en los ángeles buenos?

1. No existe, pues, causa eficiente natural, o, si se nos permite la expresión, esencial de la voluntad mala, porque de ella se origina el mal de los espíritus mudables, que aminora y achica el bien de su naturaleza, y esa voluntad no es más que efecto de una defección, que consiste en abandonar a Dios. La causa de esta defección nos falta también. Por eso, si decimos que no existe tampoco causa eficiente de la buena voluntad, debemos guardarnos de creer que la buena voluntad de los ángeles buenos no ha sido hecha, sino que es coeterna a Dios. Pues, si ellos fueron creados, ¿cómo es posible que su voluntad no lo fuera? Supuesto que fue creada, pregunto: ¿Fue concreada con ellos o son anteriores a ella?[670] Si fue concreada con ellos, no hay duda que lo fue por Aquel por quien lo fueron también ellos. Y desde el primer instante de su creación se adhirieron a su Creador por el amor con que fueron creados[671]. Estos están separados de la compañía de los otros ángeles precisamente porque se mantuvieron en la buena voluntad, mientras que los otros, desmontados de ella, se tornaron de mala voluntad, que consistió en declinar de la buena, cosa que no hicieran de no querer realmente[672]. Y, si los ángeles buenos son anteriores a la buena voluntad y autores en sí mismos de ella sin el concurso de Dios, se hicieron por sí mismos mejores que les hiciera Dios. ¡Imposible de todo punto!, decimos, porque, ¿qué eran sin buena voluntad sino malos? Y, si no eran malos cabalmente porque no tenían ni mala voluntad (pues no habían declinado de una voluntad que aún no tenían), al menos es cierto que no habían comenzado a ser tan buenos como lo son con la voluntad buena. Y, si no pudieron hacerse mejores que les había hecho Dios, porque nadie obra al-

[670] Inicia en este capítulo una nueva disertación sobre el origen de la voluntad buena. Y supone por lo menos que no es coeterna a Dios. La eternidad del mundo, o, mejor, de la creación del mismo, la rechaza abiertamente en todos los pasajes relativos a este punto concreto y determinado.

[671] Es lógico. Dios, al crearlos, los creó con todo lo que son. Ahora bien: la voluntad forma parte de su ser, luego los creó con voluntad buena. Esto prueba, a su vez, que los ángeles malos fueron creados también buenos y que desfallecieron del bien sumo por propia voluntad.

[672] La prueba de la libertad —de la que ya ha hablado largamente en el libro anterior— permitió que los ángeles buenos merecieran la felicidad eterna y los malos no se mantuvieran en ella.

go mejor que El, es indudable que la bueña voluntad, causa de su mejoría, no podrían tenerla más que con el concurso operante del Creador. El haber hecho su buena voluntad para que se convirtieran no a sí mismos, que eran menos, sino al que es en grado sumo, y, adhiriéndose a El, acrecieran su ser y vivieran participándolo sabia y felizmente, ¿qué otra cosa nos muestra sino que la voluntad, por buena que sea, se encerrará pobre en solos sus deseos, si Aquel que hizo de la nada la naturaleza buena capaz de sí, no la hiciera, llenándola de sí mismo, mejor, inspirándole antes una avidez inmensa de El?[673]

2. Debe, además, tenerse en cuenta este otro punto: Si los ángeles son autores de su buena voluntad, ¿la hicieron con voluntad o sin ella? Si sin ella, es cierto que no la hicieron. Si con voluntad, ¿ésta era buena o mala? Si mala, ¿cómo es posible que la voluntad mala fuera causa de la voluntad buena? Si era buena, lógico es decir que ya la tenían. Y ¿quién era su autor sino Aquel que los había creado con voluntad buena, o sea, con el amor casto que los une a El, creando su naturaleza y confiriéndoles a la vez la gracia?[674] De donde se sigue que es preciso creer que los ángeles santos no existieron nunca sin la buena voluntad, es decir, sin el amor de Dios. Y que los otros, concreados con los buenos, que se tornaron malos por su mala voluntad, obra no de la naturaleza buena, sino de su libre defección del bien, siendo la causa del mal no el bien, sino la defección del bien, o recibieron menor grado de amor divino que los que han perseverado, o, si unos y otros fueron creados igualmente buenos, éstos cayeron por su mala voluntad, y aquéllos, más agraciados, arribaron a la cumbre de la bienaventuranza con la certeza, plena de que nunca habían de perderla, como ya hemos expuesto en el libro anterior[675].

Debe, pues, admitirse, en alabanza justa del Creador, que no es privativo sólo de los hombres santos aquello de que la caridad de Dios está difundida en sus corazones por el Espíritu Santo que les ha sido dado, sino que puede hacerse también extensivo a los santos ángeles. Además, que no es propio de solos los hombres, sino primera y primordialmente de los ángeles, aquel bien del que está escrito: *Mi bien es adherirme a Dios.* Los

---

[673] Este ser capaz la naturaleza de Dios es el fundamento de su primacía. Dios dio además este privilegio a la naturaleza humana. El principio de la imagen es la explicación de esta verdad en el hombre. Por eso, el hombre, menos capaz que los ángeles, ha de buscar siempre para encontrar, y encontrar para seguir buscando.

[674] Por fin queda decidida la cuestión. Dios es el autor único. Este aforismo *condiens naturam et largiens gratiam* ha pasado a ser aforismo de la Escuela.

[675] Véase el capítulo 13.

que participan de este bien forman una sociedad santa con Aquel a quien se adhieren y entre sí y son una misma ciudad de Dios, un sacrificio vivo y un templo vivo de El.

Es hora ya, creo yo, de que hablemos del origen creacional de los miembros, que se reclutan de entre los hombres mortales para unirse a los ángeles inmortales[676]; de esa ciudad que ahora peregrina mortalmente en la tierra o que descansa en las secretas moradas de las almas de aquellos que rindieron ya tributo a la muerte, al igual que se hizo al tratar de los ángeles. El género humano trae su origen de un solo hombre, el *primero que* Dios creó, *según* el testimonio de la santa Escritura, que goza de una maravillosa autoridad, no inmerecida, en el orbe de la tierra y entre todas las naciones, y que predijo con inspiración divina, entre otras verdades, que habían de creer en ella[677].

CAPÍTULO X

Es falsa la historia que fija muchos miles de años a los tiempos pasados

1. Omitamos las conjeturas de los hombres que disparatan sobre la naturaleza y el origen del género humano. Unos, siguiendo su opinión sobre el mundo, sostienen que los hombres Iwm existido siempre[678]. Esto motivó aquellas palabras de Apuleyo con uno describe esta especie de animales: «Uno a uno son mortales, pero en su conjunto son perpetuos». A esto se les puede argüir: Si siempre existió el género humano, ¿cómo es verdadera la historia que narra quiénes fueron los inventores de las cosas,

[676] Los hombres están llamados a ocupar las moradas que los ángeles malos dejaron vacías. «Y como la criatura racional —dice Agustín—, constituida por los hombres, toda ella había perecido por los pecados, tanto original como personales, Dios la reparó en aquella parte en que la sociedad angélica había quedado disminuida por la ruina diabólica para suplir a los ángeles caídos» *(Ench.* 29,9). Este es el futuro destino de los hombres, el tornarse inmortales para unirse a los ángeles buenos.

[677] Como se ve, la Escritura ha gozado siempre de la máxima autoridad entre los hombres, como palabra de Dios. San Agustín cree esto ya como un hecho en su tiempo.

[678] San Basilio consignaba ya esta opinión en su 1. *Homilía in Hexameron* con estas palabras: *Profanorum hominum alii naturam humanam aeternam asseruerunt, alii primum in Attica natos fuisse homines, alii in Arcadia, alii in Aegypto.* El tema es ya conocido en toda la literatura patrística.

quiénes los iniciadores de las disciplinas liberales y de las demás artes, o quiénes fueron los primeros habitantes de esta o de aquella región, de tal o cual isla? Responden que de cuando en cuando[679] hubo diluvios e incendios que despoblaron no toda la tierra, pero sí muchas regiones de ella de forma tal, que los hombres quedaban reducidos a un puñado, y de su descendencia se tornaba a reparar la anterior multitud. Y así, según ellos, se rehace y constituye la humanidad, cuando en realidad no se hace más que renovar lo que había sido interrumpido y extinguido con tales devastaciones. Por lo demás, el hombre no puede proceder más que de otro hombre. Dicen lo que piensan, no lo que saben[680].

2. Les inducen a error también ciertos escritos plagados de mentiras, que mencionan en la historia de la humanidad muchos miles de años[681], siendo así que, según nuestras sagradas Letras, desde la creación del hombre se calculan seis mil años no completos[682]. Por eso, para ensayar en pocas palabras una refutación de esa clase de escritos, que admiten muchos más miles de años, destituidos, por otra parte, de toda autoridad sobre este punto, baste citar la carta de Alejandro Magno a su madre Olimpíada[683]. En ella da la relación de un cierto sacerdote egipcio, que él extracta de sus escritos sagrados, y que habla de las monarquías mencionadas también por la historia griega. El reinado de los asirios, según esta carta de Alejandro, duró más de cinco mil años, y, según la historia griega, dura, poco más o menos, mil trescientos desde el reinado de Belo[684], rey nombrado también por el egipcio al principio de esa monarquía. Fija más de ocho mil años al imperio de los persas y de los macedonios hasta Alejandro, a quien se dirigía, mientras que los griegos calculan la duración del imperio de los macedonios hasta la muerte de Alejandro en cuatrocientos ochenta y cinco años, y el de los persas hasta la victoria de Alejandro, en doscientos treinta y

---

679 Así parece expresarse Séneca en *Quaestiones naturales* (1.3 c.27 ss.) y Cicerón en *De natura deorum* (1.2).

680 Considera esta hipótesis como falsa; es pura imaginación, no realidad, porque «el hombre sólo puede proceder del hombre».

681 Pueden verse a este propósito Cicerón y Lactancio.

682 Eusebio, a quien sigue Agustín en la cronología, cuenta desde la creación del mundo hasta su época cinco mil seiscientos once años. Y esto basado en el cómputo de los Setenta.

683 De esta misma carta hace mención en el libro VIII, capitulo 5.

684 Belo fue hijo de Júpiter, y sus descendientes reinaron con Nino en Asia, con Egipto en Africa y con Danao en Europa. Otros creen que hubo dos Belos: uno mayor, que fue el Asirio, y otro menor, nieto de éste y padre de Pigmalión y Dido.

tres[685]. Como se ve, estos números son muy inferiores a los egipcios y no los igualarían aunque se multiplicaran por tres, pues cuentan los egipcios que hubo tiempo en que sus años eran tan cortos, que sólo duraban cuatro meses[686]. Por tanto, el año íntegro y verdadero, común ahora a nosotros y a ellos, consta de tres años antiguos de aquéllos. Pero ni aun así, como he dicho, concuerda la cronología egipcia con la historia griega. Por consiguiente, se debe dar fe a esta última, porque no excede el número de años que anotan nuestras Letras, verdaderamente sagradas. En consecuencia, si en la tan celebrada carta de Alejandro se ve frustrada nuestra esperanza probable sobre los tiempos, ¡cuánta menos fe debe darse a aquellos escritos que, saturados de antiguallas y fábulas, pretenden enfrentarlos a la autoridad de los Libros más celebrados y divinos, que predijeron que todo el orbe había de creer en ellos, y en realidad sucedió conforme a su predicción! Ello es el testimonio viviente de que las cosas narradas, preludiadas como futuras, son verdaderas, pues que se cumplen con tanta exactitud.

Capítulo XI

Opinión de aquellos que, sin admitir la eternidad del mundo, defienden que son innumerables, o que, siendo único, nace y termina incesantemente según el rodar de los siglos

Con todo, otros, no creyendo en la eternidad de este mundo, opinan que o no es único, sino que son innumerables, o que es único, pero que nace y termina infinidad de veces según el incesante rodar de los siglos[687]. Estos tales necesariamente han de admitir que, en un principio, el género humano existió sin hombres que engendraran. Porque, como no pretenden que los diluvios e incendios asolaron todo el orbe, y por eso sostienen que

---

[685] De esta misma fecha y sus accesorios hace mención en el libro IV, capítulo 7.

[686] En el libro XV, capítulo 12,1-2, alude también a esta opinión y en otra de un cómputo un poco superior. Este, no obstante, es un punto muy obscuro y muy controvertido. San Agustín sigue aquí a Lactancio, que se apoya, a su vez, en el testimonio de Varrón. Pero tanto uno como otros son discutibles. Y quizá no pueda probarse esta aserción.

[687] El sistema de la infinidad de mundos es propugnado por la escuela epicúrea. Los estoicos admitían otro sistema, el de un mundo único sujeto a destrucción y a renacimientos periódicos. En el libro XVIII, capítulo 42,2, de esta obra habla Agustín de este mismo punto.

sobreviven siempre unos cuantos hombres para rehacer la multitud antigua, así están en su derecho al pensar que, pereciendo el mundo, quedarán algunos hombres en él. Pero, como estiman que el mundo renace de su propia materia, se ven obligados a sostener que el género humano surge de sus elementos, y que luego de los padres pululan, por vía de generación, los mortales, como los demás animales[688].

CAPÍTULO XII

¿Qué responder a los que pretextan que fue tarde la creación del hombre?

La misma respuesta que dimos al tratar del origen del mundo a los reacios en creer que no es eterno, sino que tuvo principio, como reconoce claramente el mismo Platón[689], aunque algunos pretenden que ha dicho esto contra su propio sentirestá misma daríamos a los que suscitan la dificultad en torno a la creación del hombre. Preguntan por qué el hombre no fue creado durante los tiempos infinitos que precedieron a su creación, y fue creado tan tarde, que, según las sagradas Letras, cuenta de existencia desde su principio menos de seis mil años[690]. Si les da en rostro la brevedad del tiempo, y les parecen pocos los años transcurridos desde la creación del hombre, conforme se lee en nuestras Escrituras, consideren que lo que tiene fin no es duradero y que todos los siglos terminables, en comparación con la eternidad interminable, son, no diré pequeños, pero sí nada. Y por eso, si se dijeran, no cinco o seis mil años, sino sesenta o seiscientos mil, o se multiplicaran seis mil, sesenta o seiscientas mil veces más, y esta suma se tornara a multiplicar por ese número otras tanyas veces, y ya no tuviéramos nombre para esa cantidad —año en que hizo Dios al hombre—, podría formularse la misma pregunta: ¿Por qué no lo hizo antes?[691] La inacti-

[688] Agustín extiende el argumento, y les prueba, para reducirles al absurdo, que a *parte post* sería también eterno.

[689] Es cierto que Platón en el *Timeo* afirma con palabras claras que el mundo ha tenido principio, y el mismo Aristóteles dice que ése es el sentir de Platón. Y Aristóteles refuta esta opinión de que el mundo tuvo principio, pero no tendrá fin, que es lo que se desprende del *Timeo.*

[690] Cf. también libro XI, capítulo 5.

[691] La objeción es ya conocida en las obras del Santo. Los maniqueos, basados en las doctrinas epicúreas, solían hacer esta pregunta como insoluble. Agustín contesta

vidad eterna de Dios, sin principio anterior a la creación del hombre, es tanta, que cualquier número de años que se adjudique, por grande e inefable que sea, si tiene límite en cierto espacio, no debe parecer siquiera tanta cuanta resulta de parangonar una pequeñísima gota de agua a todo el mar, a toda el agua del océano. La razón es que estas dos cosas, aunque una es muy pequeña y otra incomparablemente grande, ambas son finitas; mas el espacio de tiempo, que avanza desde un principio y está limitado por un término, sea cualquiera su magnitud extensiva, comparado con el que carece de principio, no sé si debe tenerse por mínimo o, más bien, por nulo. De aquí que, si colocados al final, se van substrayendo los momentos uno a uno, por brevísimos que sean, el número irá decreciendo al retroceder en la cuenta, aunque sea tan incontable, que no se halle vocablo para nombrarlo y la substracción llegará alguna vez al principio, como, si se van substrayendo días a la vida actual del hombre, se llegará al día en que nació. Y, si esto se traslada al espacio que no tuvo principio y se van substrayendo, no digo momentos pequeños uno a uno, u horas, días, meses o años, sino espacios tan enormes como los comprendidos en la suma de años imposible ya de contar por los calculadores, y que, sin embargo, se agota minuto a minuto por la substracción de momentos, y se estén substrayendo, no una, dos y muchas veces, sino siempre, ¿cuál es su efecto, qué operación es ésta, que nunca llega al principio, pues que no existe? Por eso, lo que ahora preguntamos nosotros después de cinco mil años y pico, podrán preguntarlo también nuestros descendientes con idéntica curiosidad después de seiscientos mil, si es que esta mortalidad humana y esta debilidad ignorante se mantiene ni sucesión continuada por tanto tiempo. Esta misma cuestión pudieran también haberla suscitado nuestros predecesores, los que existieron en los tiempos mismos de la creación del hombre. En fin, el primer hombre, al día siguiente o el mismo día de su creación, pudo preguntar por qué no fue creado antes. Y por más antes que fuera creado, esta dificultad sobre el principio de los seres temporales tendría el mismo valor entonces que ahora y que tendrá después[692].

---

que Dios es eterno y que en su eternidad no cabe numeración de tiempos ni de espacios. Por parte de la creatura, prueba además que no tenía exigencia ninguna a ser creada. Así, por ejemplo, en *Confess.* (XIII 2,3): «¿Qué pudo merecer de ti la materia corporal para ser siquiera *invisible* e *incompuesta,* cuando no sería esto si no la hubieras hecho? Ciertamente que, no siendo, no podía merecer de ti el que fuese». La creación ha sido realizada con el tiempo, no en el tiempo, nos ha dicho ya y nos repite sin cesar.

[692] Soslaya la cuestión. Siente la dificultad, cree imposible solucionarla, y luego recurrirá sólo a un argumento. La voluntad de Dios es la causa de la creación: Dios

CAPÍTULO XIII

Algunos filósofos han creido en la revuelta de los siglos, es decir, que, terminados por un fin cierto, todos tornan incesantemente al mismo orden y a la misma especie

1. Algunos filósofos de este mundo, para resolver esta dificultad —no puede o no debe resolverse de otra manera, según ellos—, han pensado en admitir un circuito de tiempos. En ellos se renovarían y se repetirían siempre las mismas cosas en la naturaleza, y así, afirman ellos, se formaría la textura íntima de los volúmenes de los siglos, que vienen y pasan. Y esto sea que se hagan los circuitos en un mundo estable, sea que en una altemativa entre nacer y morir presente siempre el mundo las mismas cosas como nuevas, las pasadas y las venideras. De este ludibrio no pueden librar al alma inmortal, que, cuando se ha posesionado de la sabiduría, camina incesantemente a una felicidad falsa y torna sin cesar a una verdadera miseria. ¿Cómo va a ser verdadera felicidad aquella en cuya eternidad no se confía, sea porque el alma desconoce en verdad la miseria venidera, sea porque tema desdichadamente en la felicidad? Y, si no ha de tornar jamás en lo sucesivo a las miserias, de éstas camina a la felicidad, y, por tanto, causa algo nuevo en el tiempo que no tendrá fin temporal. ¿Por qué, pues, no ha de decirse lo mismo del mundo y del hombre creado en él? El fin de esto sería esquivar, con el atajo del camino recto de la sana doctrina, no sé falsos circuitos inventados por falsos y falaces sabios[693].

2. Algunos[694] hay que pretenden que este pasaje del libro de Salomón intitulado Eclesiastés debe entenderse a favor de esos circuitos que traen y llevan todas las cosas a lo mismo. El pasaje es éste: *¿Qué es lo que ha sido? Lo mismo que será. ¿Y qué es lo que se ha hecho? Lo mismo que se ha de hacer, y nada hay nuevo bajo el sol. ¿Quién hablará y dirá: He aquí una cosa nueva? Ya existió en los siglos anteriores a nosotros.* Esto lo dijo o de las cosas que antes mencionaba, a saber, de la sucesión de las generaciones, del curso del sol, del deslizarse de los torrentes, o también de todo género de cosas, que nacen y mueren. En efecto, existieron hombres antes

---

creó porque quiso, por su infinita bondad. Si se le pregunta por qué no creó antes, hay que responder que porque no quiso, y no nos toca a nosotros, los hombres, buscar la causa de la voluntad de Dios. (Cf. *De Gen. contra Munich.* I 2,4; *Confess.* XI 10,12).

693 Estos sabios son indudablemente los estoicos, que recurren a la renovación continua para explicar la eternidad del mundo.

694 Alude a Orígenes.

que nosotros, coexisten con nosotros actualmente y existirán después de nosotros, y lo mismo los animales y las plantas[695]. Los monstruos, abortos poco comunes, aunque diferentes entre sí, tanto que de algunos de ellos no hay más que un ejemplar, con todo, en lo que tienen de milagroso y monstruoso, han existido y existirán siempre, ni es reciente ni nuevo que nazca un monstruo bajo el sol.

Otros han explicado de modo distinto estas palabras, y entienden que todas las cosas fueron ya hechas en la predestinación de Dios, y que ésta era la intención del Sabio, y por eso nada hay nuevo bajo el sol. Muy lejos está de nuestra recta fe el creer que estas palabras de Salomón significan esos circuitos imaginarios, de forma que la volubilidad del tiempo y de los seres temporales torne siempre a lo mismo. Como Platón el filósofo, por ejemplo, tuvo en este siglo discípulos en la ciudad de Atenas y en la Academia, durante infinitos siglos atrás, a grandes intervalos, es verdad, pero ciertos, existieron el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos discípulos, y se repetirán durante infinitos siglos después[696]. Lejos, digo, de nosotros creer esto. Cristo murió una sola vez por nuestros pecados, y, resucitado de entre los muertos, ya no muere, y la muerte no tendrá ya dominio sobre él. Nosotros, después de la resurrección, estaremos eternamente con el Señor, al cual decimos con el salmo sagrado: *Tú, Señor, nos conservarás y nos custodiarás desde esta generación para siempre*[697]. Tengo para mí que reza con éstos lo que sigue: *En su derredor andan los impíos;* no porque su vida haya de seguir id curso de esos circuilos imaginarios, sino porque, en realidad, tal es el laberinto de su error, o sea, su falsa doctrina.

---

695 Desde el principio del mundo, los hombres se han ido perpetuando por generación. Eso que llamará en las *Enarrationes profluvium nostrae mortalitatis,* es el sentido marcial de la vida. Los hombres nacen para dejar paso a otros y viven para preparar el terreno. Y lo mismo puede decirse de los demás seres, con la gran diferencia de que los demás seres carecen de razón, y eso lo hacen por necesidad, mientras que el hombre se da cuenta de ello, y lo racionaliza.

696 Agustín recurre con mucha frecuencia al argumento *ad absurdum.* Como es manifiesto, en estos casos de teorías peregrinas y sin fundamento, es el más propio y el más decisivo.

697 No le bastan ya los argumentos de razón. Traslada el tema al *campo* teológico, al *campo* de la fe. Y ahora va a argüir con la Escritura en la mano, con ese libro que tiene ya gran autoridad en todos los pueblos, como nos ha dicho en otra ocasión.

CAPÍTULO XIV

La creación en el tiempo del género humano no la obró Dios con un nuevo consejo ni con voluntad mudable

¿Qué tiene de particular que, errantes en este laberinto, no hallen ni entrada ni salida? Ignoran el origen del género humano y desconocen el destino final de esta nuestra mortalidad, porque son incapaces de penetrar las profundidades de Dios y cómo, siendo El eterno y sin principio, dio comienzo a los tiempos y creó en el tiempo al hombre, sin que a ése le precediera otro. Pero lo creó no con nuevo y repentino consejo, sino con consejo inmutable y eterno. ¿Quién podrá sondear este abismo insondable y penetrar este misterio impenetrable, basados en que Dios creó en el tiempo, sin cambiar de voluntad, al hombre temporal, anterior al cual no existió alguno, y que de ese primer hombre multiplicó el género humano? El salmo, después de haber adelantado y dicho: *Tú, Señor, nos conservarás y custodiarás desde esta generación para siempre,* de rechazo se vuelve contra la doctrina necia e impía que defiende que la liberación y la felicidad del alma no son eternas, al añadir: *En su derredor andan los impíos,* como si dijera: ¿Qué crees, qué sientes, qué piensas? ¿Es preciso acaso creer que Dios concibió de buenas a primeras el plan de crear al hombre, después de haber pasado una eternidad infinita sin crearlo, Dios, a quien nada nuevo puede sobrevenir, cuyo ser no admite mutabilidad alguna? A esta supuesta pregunta contestó lo seguida, hablando así a Dios: *Según tus profundos consejos, multiplicaste los hijos de los hombres.* Piensen, dice, los hombres lo que piensen y opinen y discutan lo que gusten: *Según tus profundos consejos,* impenetrables para el hombre, *multiplicaste los hijos de los hombres.* En efecto, es un misterio profundo el que Dios, habiendo existido siempre, quisiera crear en el tiempo al primer hombre, que antes no había creado, y que, sin embargo, su consejo y voluntad permanecieran inmutables[698].

---

[698] El misterio permanece a pesar de las grandes inquisiones y disquisiones. El salmo muestra la imposibilidad de dar solución a esa pregunta. Es mucha la profundidad de los secretos de Dios —viene a decir—, y no es dado al hombre escudriñarlos y descubrirlos.

CAPÍTULO XV

El ser Dios Señor siempre, supone que hayan existido siempre criaturas que señorear. ¿Cómo ha de entenderse que las criaturas han existido siempre, sin ser coeternas al creador?

I. Como no me atrevo a afirmar que haya habido tiempo en que el Señor Dios no haya sido señor[699], así debo decir sin vacilar que el hombre no ha existido antes del tiempo y que el primer hombre fue creado en el tiempo[700]. Sin embargo, cuando pienso en el objeto de ese señorío eterno, si es cierto que no han existido siempre las creaturas, temo afirmar algo, porque recapacito y recuerdo que está escrilo: *¿Quién de los hombres puede saber el consejo de Dios? ¿O quién podrá imaginar qué quiere el Señor? Las imaginaciones de los mortales son tímidas, y nuestras invenciones, inciertas. El cuerpo corruptible apesga al alma, y la morada terrena deprime el sentido que imagina muchas cosas.* Tal vez por eso imagino muchas cosas en esta estancia terrena (precisamente muchas, porque no puedo hallar lo único que en ellas o fuera de ellas, y que quizá no imagino, es verdadero). Si digo que existieron siempre las criaturas para señorearlas el que es siempre señor y nunca dejó de serlo, pero que han existido ahora unas y después otras a intervalos, con el fin de no admitir criatura alguna coeterna al Creador —sentir condenado por la fe y por la sana razón—, deben bordearse estos dos escollos: primero, el absurdo, ajeno a la luz de la verdad, de que las criaturas, en sucesión continua, hayan existido siempre según las vicisitudes de los tiempos, y segundo, que las inmortales hayan comenzado a existir al llegar nuestro siglo, en el que fueron creados también los ángeles. Lo fueron, si es cierto que la primera luz creada los significa a ellos, o más bien el cielo, del que se dijo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Mas es cierto que no existían antes de ser creados, a fin de que no se piense que, por decir que fueron siempre inmortales, son

[699] En *De Trinitate* (V 16,17) afirma categóricamente que el título de Señor no lo tiene Dios desde toda la eternidad, para no verse en la necesidad de decir que la criatura es también eterna.

[700] Agustín distingue perfectamente entre la verdad de fe y la explicación de estas verdades. El hombre no es eterno y ha sido creado en el tiempo; esto es una verdad de fe. Ahora se trata sencillamente de dar inteligencia, en cuanto sea posible, a la fe. Y es lo que va a hacer en este capítulo y en los siguientes.

coeternos a Dios[701]. Y, si digo que los ángeles no fueron creados en el tiempo, sino antes de todos los tiempos, y que así Dios, que siempre fue Señor, sería señor de ellos, se me objetará: Si fueron creados antes de todos los tiempos, ¿cómo es posible que hayan existido siempre los que han sido creados? La respuesta pudiera ser la siguiente: ¿Por qué no han existido siempre, si lo que existe en todo tiempo, se dice, y no impropiamente, que existe siempre? Que existieron en todo tiempo, es innegable, si fueron creados antes de todos los tiempos. Y, si los tiempos comenzaron por el cielo, existían ya antes del cielo. Mas, si el tiempo es anterior al cielo, no en el sentido de horas, días, meses y años (medidas estas llamadas corriente y propiamente tiempos), sino en el sentido de la mutabilidad cósmica, de su antes y su después, porque no podían existir a la vez, es evidente que comenzaron a existir con el movimiento de los astros, por lo cual Dios al crearlos dijo: *Y sean en señales, y en tiempos, y en días, y en años.* Si se admite, digo, que antes del cielo existió algo semejante en los movimientos de los ángeles[702], y, por tanto, el tiempo, y que los ángeles han estado sujetos al movimiento temporal desde el primer instante de su creación, aun en este caso, existieron en todo tiempo, puesto que los tiempos fueron concreados con ellos. ¿Ouién dirá que no existió siempre lo que existió en todo tiempo?[703]

2. Pero, si respondiere así, se me replicará: ¿Cómo no son coeternos a Dios, si El existió siempre y ellos siempre existieron? Y, si se dice que existieron siempre, ¿cómo decir que fueron creados? ¿Qué responder a esto? ¿Debe acaso aducirse que existieron siempre, porque existieron en todo tiempo, pues fueron creados con el tiempo, o el tiempo con ellos, pero que, con todo, fueron creados? Es indudable que, aunque nadie duda que en todo tiempo hubo tiempo, los tiempos fueron creados. En razón es que, si en

---

[701] Ante todo, anhela salvar la fe, que para él era ya cosa hecha; la no eternidad de los ángeles y de los hombres. Y, para acomodarse a esto, seguirá esa regla de interpretación exegética, por él canonizada, de no apartarse de la *regula fidei.* Quizá pueda discutirse sobre la posibilidad de la creación *ab aeterno,* pero el hecho de la creación en el tiempo no puede ponerse en duda.

[702] El espíritu se mueve *per tempus* solamente *et non per locum;* y el cuerpo, *per tempus simul et per locum.* Los ángeles, como espíritus, se mueven también *per tempus*, y de aquí sus movimientos angélicos.

[703] La dificultad queda aún en pie. En nuestro sentido humano de hablar, esta proposición: Existió siempre lo que existió en todo tiempo, es muy cierta. Parece una perogrullada, pero en eso se encierra su profundidad. Mas es preciso caer en la cuenta de que ese siempre de que aquí se trata es el siempre del tiempo, no el siempre de la eternidad.

todo tiempo no existió el tiempo, existía el tiempo cuando no existía el tiempo. ¿Quién será tan necio que diga esto? Muy bien podemos decir: Hubo un tiempo en que Roma no existía; hubo un tiempo en que no existía Jerusalen; hubo un tiempo en que no existía Abrahán; hubo un tiempo en que no existía hombre alguno, y cosas por el estilo. En fin, si el mundo no ha sido creado en el principio del tiempo, sino después de algún tiempo, podemos decir: Hubo un tiempo en que no existía el mundo. Pero decir: Hubo tiempo en que no existía el tiempo, es tan impropio como decir: Existía un hombre cuando no existía hombre alguno, o: Existió este mundo cuando no existía este mundo. Si se entiende disyuntivamente, puede de algún modo hablarse así: Cuando no existía este hombre, existió otro hombre, y también: Hubo otro tiempo en que no existía este tiempo. Pero: Hubo un tiempo en que no existía tiempo alguno, ¿quién, por más necio que sea, lo dirá?[704] Si es verdad decir que el tiempo ha sido creado, a pesar de que existió siempre, porque hubo tiempo en todo tiempo, no hay lógica en decir que, si los ángeles existieron siempre, no han sido creados. Se dice que han existido siempre porque existieron en todo tiempo, y existieron en todo tiempo porque los tiempos no podrían existir sin ellos. En efecto, no puede darse el tiempo donde no existe criatura alguna, cuyos movimientos originen los tiempos, y, en consecuencia, por el hecho de existir siempre no deja de haber sido creada y de no ser coeterna al Creador[705]. Dios existió siempre con una eternidad inmutable; éstos, sin embargo, fueron creados; pero se dice de ellos que existieron siempre porque existieron en todo tiempo, y sin ellos los tiempos no podrían existir. Mas, como el tiempo pasa, porque es mudable, no puede ser coeterno a la eternidad inmutable. Por eso, aunque la inmortalidad de los ángeles no es moneda del tiempo, y no es pasada, como si ya no existiera, ni futura, como si aún no existiera sus movimientos, que originan los tiempos, cruzan del futuro al pasado. En

[704] Todo este solazado juego de palabras a que nos hace asistir, nos recuerda los profundos y brillantes análisis que hace del tiempo en sus *Confessiones* (XI 14,17; 15,18-20) y en todo el libro XI en general.

[705] Ha solucionado el problema con el concepto aristotélico del tiempo. El tiempo es motus rerum, de donde se sigue que no puede haber tiempo *donde no* hay criaturas. Luego, antes de que hubiera criatura alguna, el tiempo no existía, porque el tiempo es también una criatura. Luego el tiempo fue concreado con las cosas, y las cosas, con el tiempo; y el tiempo comenzó a existir con las cosas. Esta es, en definitiva, la prueba que da también en las *Confessiones.*

conclusión: no pueden ser coeternos al Creador, en cuyo movimienlo no puede decirse que fue lo que ya no es o que será lo que aún no es[706].

3. En consecuencia, si Dios ha sido siempre Señor, ha tenido siempre criaturas sujetas a su señorío; pero no engendradas de El, sino sacadas por El de la nada, y no coeternas a el El existía antes que ellas, aunque jamás ha estado sin ellas, y las precede no en espacio temporal, sino en eternidad estable[707]. Mas, si diere esta respuesta a los que preguntan cómo El, siempre Creador, ha sido siempre Señor, si las criaturas a El sujetas no han existido siempre, o cómo, si existieron siempre, han sido creadas y no son coeternas al Creador, me temo que piensen con más facilidad que afirmo lo que no sé que se imaginen que enseño lo que sé[708]. Vuelvo de nuevo a lo que nuestro Creador quiso que supiéramos, y, en cuanto a las. cosas que permitió conocer a los más sabios en esta vida o cuyo conocimiento reservó a los perfectos para la otra, confieso que son superiores a mis facultades[709]. Pero me he creído en la obligación de apuntarlas con el fin preciso de que los lectores de estas páginas reparen en las cuestiones escabrosas que es necesario esquivar y no se crean capacitados para todo, sino más bien presten la obediencia debida a este precepto saludable del Aptóstol: *Por lo que os exhorto a todos vosotros, en virtud del ministerio que se me ha dado, a que en vuestro saber no os levantéis más alto de lo que debéis, sino que os contengáis dentro de los límites de la moderación, según la medida de la fe que Dios ha repartido a cada cual.* Cuando al niño se da el alimento en conformidad con sus posibilidades, a medida que crece, se ha-

---

706 La prueba, sin embargo, es aparentemente manca. Primero está jugando con los términos *siempre* y *eternidad.* Y segundo supone que los movimientos de los ángeles han dado origen al tiempo.

707 «Ni precedes temporalmente a los tiempos; de otro modo, no precederías a todos los tiempos. Mas precedes a todos los pretéritos por la celsitud de tu eternidad, siempre presente; y superas todos los futuros, porque son futuros, y cuando vengan serán pretéritos. Así en *Confess.* XI 13.16.

708 Siente la debilidad de sus razones para convencer a los incrédulos, y torna otra vez a asentar su pie en la fe.

709 ¡Qué confesión más sincera y atrayente! Esto es lo que hace sabios a los hombros: la confesión de la propia ignorancia. Ha sido éste un rasgo que siempre he admirado en el gran Obispo de Hipona. ¡Con qué fuerza y con qué fundamento pudo escribir esta bella frase, a la voz que mística: *Melior est enim fidelis ignorantia, quam temeraria scientia!* (*Serm.* 27,4). A todos está permitido dudar de las cosas dudosas, y más, todos tienen el deber de dudar de esas cosas, nos dice el mismo en *Epist.* 202,7,15. Y Agustín cumple a raja tabla sus enseñanzas, porque *melius est dubitare de ocultis quam litigare de incertis* (*De Gen. Ad litt.* VIII 5,9).

ce más capaz; pero, cuando se le da más de lo que puede recibir, en lugar de crecer, mengua[710].

CAPÍTULO XVI

¿Cómo debe entenderse la promesa de una vida eterna, hecha por Dios al hombre antes de los tiempos eternos?

Confieso mi ignorancia respecto al número de siglos transcurridos antes de la creación del género humano, pero no me cabe la menor duda de que no hay ninguna criatura coeterna al Creador. El Apóstol mismo habla de tiempos eternos, y no de venideros, sino, lo que es más de maravillar, de pasados. Dice así: En *espera de la vida eterna, que ha prometido antes de tiempos eternos*[711]. *Dios, que no miente, manifestando a su tiempo a su Verbo.* He aquí que dijo que ha habido en el pasado tiempos eternos, los cuales, sin embargo, no han sido coeternos a Dios. Si es cierto que Dios antes de estos tiempos eternos no solamente existía, sino que además prometió la vida eterna, que ha manifestado a su debido tiempo, ¿qué prometió sino su Verbo? El es la vida eterna. Y ¿cómo fue esa promesa hecha a hombres que antes de los tiempos eternos no existían? Es que lo que había de suceder en el tiempo estaba prefijado en la eternidad de Dios y en el Verbo, coeterno a El.

---

[710] La templanza y la buena crianza eligen esto y mucho más. Este es un dato curioso, que nos deja entrever en Agustín al gran amador de la observación y al gran psicólogo de la experiencia al detalle. La cosa es clara y no necesita más aplicación en la práctica. De esta observación nacieron aquellos preceptos tan comprensivos do su *Regula ad servos Dei*.

[711] Esta traducción concuerda con la versión de San Jerónimo.

CAPÍTULO XVII

Sentir de la sana fe sobre el consejo o voluntad inmutable de Dios. Contra aquellos que defienden el eterno retorno de las obras divinas

I. Tampoco dudo que antes de la creación del primer hombro no existió jamás hombre alguno y que ni el mismo ni otro semejante se ha reproducido no sé cuántas veces en virtud de esos circuitos. Ni me apean de esa creencia los argumentos de los filósofos. El más sutil de ellos, al parecer, consiste en decir que la ciencia no puede comprender cosas infinitas. Por eso, según ellos, Dios tiene en sí las razones finitas de todos los seres finitos que ha creado. Es preciso, pues, creer —dicen ellos— que mi bondad no estuvo nunca ociosa, no sea que venga a ser temporal la operación de Aquel cuya inacción fue antes eterna, como si se hubiera arrepentido del tiempo de su primera ociosidad sin principio y hubiese comenzado entonces a obrar. Es necesario, por consiguiente —prosiguen— que se repitan siempre las mismas cosas y que pasen para repetirse siempre, ya sea permaneciendo mudable el mundo, el cual, aunque haya existido siempre sin principio de tiempo, ha sido creado, ya sea repinándose y debiéndose siempre repetir en esos circuitos su nacimienlo y su ocaso. Porque tengo que si decimos que las oblas de Dios comenzaron en algún tiempo, se va a creer que condeno en cierto modo su primera ociosidad sin principio, como inactiva y sin sentido, y desagradable a El, y que cambió por eso su consejo. Con todo, si se pretende que ha estado obrando siempre cosas temporales, pero unas después de otras, y que llegó así, en un determinado tiempo, a la creación del hombre, que no había hecho antes, parecerá que obró no con ciencia, que, según ellos, no puede comprender cosas infinitas, sino como a la hora, como a la ventura, con cierta indecisión fortuita. Por tanto, si se admiten los círculos —añaden—, en los que se repitan siempre las mismas cosas temporales, sea permaneciendo el mundo, sea enredando él en esos circuitos sus nacimientos revolubles y sus ocasos, no se atribuye a Dios ni un ocio apocado, máxime de tan larga duración, sin principio, ni una imprevista temeridad en sus obras. Porque, si no se repi-

ten siempre las mismas cosas, no pueden ser comprendidas esas cosas infinitas de diversidad varia por su ciencia o presciencia[712].

2. Si la razón no es capaz de refutar estos argumentos con que los impíos se afanan por desviar nuestra piedad sencilla del camino recto para que caminemos al retortero con ellos, al menos la fe debe desdeñarlos[713]. Una prueba manifiesta que viene como a reforzar la fe del Señor Dios nuestro da al traste con esos círculos fingidos por la imaginación de ellos [77]. Su error radica en que prefieren andar en circuitos falsos a seguir el camino recto, porque miden la mente divina, absolutamente inmutable e infinita y capaz de numerar todas las cosas innumerables sin cambiar de pensamiento, por la suya humana, mudable y limitada. Y, claro está, les sucede lo que dice el Apóstol: *Comparándose a sí mismos consigo mismos, no entienden*[714]. Porque ellos cualquier cosa que les viene a la mente la hacen con nuevo consejo (son portadores de mentes mutables); sin duda, pensando no en Dios, en quien no pueden pensar, sino a sí mismos en su lugar, se comparan no a El, sino a sí mismos, y no con El, sino consigo mismos. A nosotros, sin embargo, no nos permite nuestra fe creer que Dios sea afectado de una manera cuando no obra y de otra cuando obra, porque de. El no debe decirse que sea afectado, en el sentido de que (n su naturaleza se produzca algo que antes no había existido. En efecto, ser afectado es padecer, y padecer es ser mudable. Por consiguiente, no se imagine en el reposo de Dios pereza, desidia o inercia; ni en sus obras, trabajo, esfuerzo o industria. Sabe obrar en reposo y reposar en obras[715]. Puede hacer una nueva obra sin nuevo consejo, sólo con el eterno, y cuando pone manos a la obra, no es porque se arrepienta de su primer reposo. Mas, si primero estuvo en reposo y luego obró (no sé cómo podrá entender el hombre esto), dicho así, primero y luego, es indudable que dice relación a las cosas pri-

---

712 Hasta aquí los argumentos que proponían a Agustín eran de una gran fuerza probatoria y muy difíciles de desenmascarar. Más tarde Santo Tomás los recogerá y los repetirá casi todos, y si no íntegros, al menos, su meollo.

713 Quizá estuviera desde un punto de vista distinto. Tal vez la falta comprrensión de Agustín o su amor a esa filosofía le cegaran un poco. Lo cierto es que la eternidad de la materia en toda la filosofía griega era ya dogma. Y Santo Tomás se verá también casi precisado a admitir que es posible la creación *ab aeterno,* o al menos que no repugna. Pero la fe se impone en cuanto al hecho, que es a lo que recurre aquí Agustín.

714 La Vulgata sigue otra versión.

715 Nos place conservar en la traducción la frase latina tan bella y tan significativa, que encierra todo el pensamiento en cuestión.

mero inexistentes y luego existentes[716]. Pero en Dios la voluntad subsiguiente no cambia o destruye la voluntad precedente, sino que su misma voluntad, eterna e inmutable, hizo que las cosas creadas primero, en tanto que no fueron, no fueran, y que luego, cuando comenzaron a ser, fueran. Quizá con eso mostraba admirablemente a los capacitados para entender tales lecciones que no tenía necesidad de las creaturas, sino que las creó por pura bondad, puesto que sin ellas, desde una eternidad sin principio, gozó de una felicidad sin mengua.

CAPÍTULO XVIII

Contra los que sostienen que ni la ciencia de Dios es capaz de comprender cosas infinitas

El decir que ni la ciencia de Dios es capaz de comprender las cosas infinitas, es el único asidero que resta a su atrevimiento para zambullirse en la vorágine de su profunda impiedad, que afirma que Dios no conoce todos los números. Que son infinitos, es certísimo, porque en cualquier número que pretendas poner fin te encuentras con que es susceptible de aumento añadiéndole uno más, y, por más grande y numerosa que sea la cantidad que encierra en sí la razón y ciencia de los números, puede no sólo duplicarse, sino multiplicarse[717]. El número está limitado por sus propiedades, de suerte que ninguno de ellos puede ser idéntico a otro. Luego entre sí son dispares y diversos, y en particular, finitos, y todos juntos, infinitos. ¿Es esta infinitud conjunta de todos los números la que escapa a la ciencia de Dios, que abarca cierta cantidad de números e ignora los demás? ¿Quién, por muy fuera que esté de sus casillas, dirá esto? No creo que se atrevan a despreciar los números y a decir que no son de incumbencia de la ciencia divina, pues Platón, que es de los suyos, introduce con gran aplomo a Dios fabricando el mundo con los números[718]. Y nosotros

[716] Esta manera de hablar de Dios dice relación con sus operaciones *ad extra*, con las criaturas. Y así han de entenderse estas expresiones.

[717] Infinitos, sí, pero en el sentido de indefinidos. Este sería el término propio de ese número. Porque en la misma razón de número va implícito un principio, la unidad, y un fin, sea cual fuere, pero fin. Así lo reconoce Sanio Tomás.

[718] Aquí se alude a un pasaje del *Timeo*, en que se dice que, cuando trató de organizar el mundo, el fuego, el agua, la tierra y el aire, lo hizo de tal manera, que, aunque estuviera ausente, les dotó de caracteres propios para tales circunstancias. Lo halló

leemos que está dicho a Dios: *Todo lo dispusiste con medida, número y peso*. De El dice también el profeta: *Forma el mundo con número*, y el Salvador en el Evangelio: *Todos vuestros cabellos están numerados*. Así, pues, lejos de nosotros dudar de que le es conocido todo número a Aquel *en ya inteligencia*, como canta el Salmo, *no tiene número*. La infinitud del número, aunque los números sean infinitos y sin número, no es incomprensible para Aquel cuya inteligencia no tiene número. Si, pues, cuanto es comprendido por la ciencia, le limita por la comprensión del esciente, no hay duda que toda infinitud, en cierto modo inefable, es finita para Dios, porque no es incomprensible para su ciencia[719]. Si la infinitud de los números no puede ser infinita para la ciencia de Dios, que los comprende, ¿qué somos nosotros, hombrecillos, para atrevernos a poner límites a su ciencia, diciendo que, si no se repiten las mismas cosas temporales por los mismos circuitos, no puede Dios o presaber las cosas para hacerlas, o conocerlas una vez hechas? Su sabiduría, simplemente múltiple y uniformemente multiforme, comprende todas las cosas incomprensibles con una comprensión tan incomprensible[720], que, si siempre quisiera producir cosas nuevas y seres diferentes, no pudiera ni producirlas sin orden y sin previsión, ni preverlas de tiempo próximo si no las envolviera su eterna presciencia.

CAPÍTULO XIX

Los siglos de los siglos

No me atrevo a decidir si los llamados siglos de los siglos son los que se suceden en sucesión continua y corren en ordenado desorden, permaneciendo sin fin en su inmortalidad bienaventurada las almas libres ya de la miseria, o si por siglos de los siglos deben entenderse los siglos que se

---

Dios en ese estado natural, y lo primero que hizo fue distinguirlos por sus números e ideas

[719] Con esto zanja, al parecer, la imposibilidad del número infinito. Para nosotros, ese numero parece tal, porque es débil nuestra comprensión; pero Dios, que lo comprende todo, lo abarca, y al comprenderlo, ve que es finito.

[720] Agustín era proclive a la poesía y tenía cualidades de poeta. Busca siempre en todas sus obras el asonantado o el consonantado, y le sale con una perfección maravillosa. Sobre todo, descubrimos esta cualidad en los *Sermones*, donde la palabra le fluía más espontánea y más fácil. Con esos juegos de palabras nos muestra su gran intuición y su gran comprensión de los problemas, que le permite explicarlos haciendo de ellos síntesis sorprendentes.

mantienen estables y fijos en la sabiduría de Dios, y son como causas eficientes de estos siglos que el tiempo roe con su diente[721]. Quizá decir siglo equivalga a decir siglos, en cuyo caso siglo del siglo significaría igual que siglos de los siglos, como cielo del cielo equivale a cielos de los cielos en este lenguaje[722]. Al cielo, Dios lo llamó firmamento sobre el que están las aguas, y, sin embargo, el Salmo dice: *Y las aguas que están sobre los cielos alaben el nombre del Señor*. Cuál sea la verdadera interpretación, o si, además de estas dos y al margen de ellas cabe alguna otra, sobre los siglos de los siglos, es cuestión muy intrincada. Suspender su estudio de momento no traba nada el punto ahora en cuestión, sea que podamos definir algo sobre él, sea que un análisis más detenido nos haga más cautos, para no osar afirmar temerariamente en materia tan obscura[723]. Aquí hacemos frente a la opinión que defiende los circuitos, en que, según sus seguidores, es necesario que se repitan siempre las mismas cosas a intervalos de tiempo. Sea cualquiera la sentencia verdadera sobre los siglos de los siglos, no roza para nada el problema de los circuitos. Y no la roza porque, bien se entienda por siglos de los siglos no la repetición de los mismos, sino su sucesión en la más ordenada serie, quedando en certeza la beatitud de los libertados, sin un nuevo retorno a las miserias; bien se consideren los siglos de los siglos como eternos reguladores de las cosas temporales que les están sujetas, esos circuitos que repiten siempre las mismas cosas no tienen lugar, y su refutación más palmaria es la vida eterna de los santos.

---

[721] San Jerónimo, en su exposición a la *Epístola a los Gálatas* (c.1,5), usa el mismo lenguaje y expresa el mismo pensamiento.

[722] La exegesís de la expresión creemos que está plenamente conforme con la crítica. En realidad, no quiere significar otra cosa que grandeza, alteza, *cielo del cielo;* y *siglos de los siglos,* eternidad. Estos modismos del lenguaje son muy corrientes entre los hebreos y, en general, en las lenguas semitas.

[723] La ignorancia es la maestra de la vida. Debe enseñar la prudencia y la humildad, como ya hemos advertido en notas anteriores. ¡El genio de Agustín es más brillante en la confesión que en la cumbre!

CAPÍTULO XX

Impiedad de los que pretenden que las almas, partipantes de la beatitud auténtica y suprema, han de retornar en círculo eterno a las miserias y a los trabajos

I. ¿Qué oídos piadosos podrán oír sin ofenderse que después de una vida tan llena de miserias (si es que en realidad merece el nombre de vida ésta, que es más bien muerte, y tan dura, que el amor de la misma nos hace temer la muerte, que nos libra de ella)[724]; después, digo, de tantos males, tan enormes y horrendos, expiados y finalizados algún dia merced a la verdadera religión y a la sabiduria, llegarán a la presencia de Dios, y se harán felices por la contemplación de su luz incorpórea, participando de su inmutable inmortalidad, por cuya consecución nos desvivimos, de tal forma que han de abandonarla algún día? Y lo que es más: que quienes la abandonan, arrojados de esa eternidad, de esa verdad y de esa felicidad, serán implicados en una mortalidad infernal, en una torpe estulticia y en execrables miserias; en un estado en que se ha perdido a Dios, en que se posee con odio la verdad y en que se busca la felicidad por medio de impuras maldades. Y esto, una y otra vez, sin antes ni después, sin pasado ni futuro, de cuando en cuando. Y esos circuitos estarán en un ir y venir constante a través de nuestra falsa felicidad y de nuestra verdadera miseria para que Dios pueda conocer sus obras, porque ni podrá cesar de obrar ni de ensayar conocer las cosas infinitas. ¿Quién prestará oídos a esto? ¿Quién lo creerá? ¿Quién lo tolerará? Aunque fuera verdadero, sería más prudente callarlo, mas aun su desconocimiento (para expresar bien que mal mi sentir) entrañaría mayor conocimiento. Porque, si en la otra orilla no recordaremos esto, y seremos por eso felices, ¿por qué en ésta, por conocerlo, se agrava más nuestra miseria? Y, si en la otra lo habremos de saber necesariamente, al menos desconozcámoslo en ésta, a fin de que sea más feliz aquí la expectación que allí la consecución del bien sumo, porque se espera aquí la

---

[724] Es característico en Agustín este pesimismo sobre la vida. En el libro XXII 22,1-4 nos pinta una vida llena de miserias y de males, de pesares y de penas. Es cierto que en el capítulo 24 adorna el cuadro con una imagen atractiva y gigantesca, pero su sabor rancio es propio. Quizá no estaría fuera de lugar atribuir este sentido a la muerte del amigo amado, que tantas lágrimas le costó y que tan seco le dejó el corazón. No es cierto que Agustín fuera un pesimista, aunque a veces se muestre tal.

consecución de una vida eterna y se conoce allí que hemos de perder algún día esa vida feliz que no es eterna[725].

2. Y, si insisten en que nadie puede arribar a la felicidad sin haber sido iniciado en esta vida en el conocimiento de esos circuitos en que alternan la felicidad y la miseria, ¿cómo reconocen que cuanto más fuere el amor a Dios, tanto más fácilmente se llegará a la felicidad, ellos que enseñan cosas capaces de enfriar el amor? Porque ¿quién no amará más remisa y fríamente al que sabe que necesariamente ha de perder, y contra cuya verdad y sabiduría ha de pensar, aun después de haber poseído según su capacidad, con la perfección de la beatitud, su pleno conocimiento, cuando no puede amar uno fielmente a un amigo, conociendo que ha de ser su enemigo?[726] ¡Lejos de nosotros creer que sea verdad que nos amenaza una miseria real que no ha de tener fin, y que, entreverada con una falsa felicidad, ha de ir alternando frecuentemente y siempre! ¿Qué más falso y engañoso que una felicidad en la que desconoceremos nuestra miseria a la luz tan potente de la verdad, o temeremos, situados ya en la cumbre suprema de la misma, ser miserables en lo futuro? Si hemos de ignorar la miseria que nos acecha, es más sabia aquí nuestra miseria, donde conocemos la felicidad venidera. Y, si allí no se nos ocultará la miseria que nos amenaza, el alma miserable será más feliz en el tiempo, porque, pasado éste, se alzará a la felicidad, que el alma feliz, pues, pasado el tiempo, tornará a la miseria. Y así, la esperanza de nuestra infelicidad es feliz, y la esperanza de nuestra felicidad, infeliz[727]. De donde resulta que, si sufrimos aquí los males presentes y tememos allí los futuros, es más verdad decir que podemos ser siempre miserables que creer que algún día seremos felices.

---

[725] Este sistema es contrario al sentido común y, sobre todo, al sentimiento, al que recurre con tanta frecuencia y con tanto acierto. La ignorancia en la vida nos la torna más miserable, y la ignorancia de la felicidad, ¿nos la ha de tornar más feliz? Es un imposible muy arduo y duro para el sentido humano y que contradice al instinto de Ja naturaleza.

[726] ¿Quién amará fielmente a un amigo si supiera que dentro de breve espacio se tornará su enemigo? Este es el argumento de experiencia presentado por San Agustín. Su observación y su experiencia personal le habían enseñado mucho en esus terreno, y ahora podía hablar con conocimiento de causa. No en vano ha merecido el título de «primer psicólogo del cristianismo».

[727] Según esto, parece decir, la esperanza de nuestra infelicidad será feliz, y la espera de nuestra felicidad, infeliz. ¿No es verdad esto? Nuestra felicidad se aumenta, conscientes de que ha de ser eterna, y nuestra miseria se acrece al saber que no ha de trocarse en felicidad, sino que ha de ser eterna. Este es el pensamiento, aunque la traducción literal no pueda ser todo lo perfecta que deseáramos.

3. Mas el clamor de la piedad y la voz de la verdad nos intiman que eso es falso (pues se nos promete la verdadera felicidad, de cuya estabilidad cierta no debe nunca dudarse, y a la que no hace mella infelicidad alguna). Siguiendo, pues, el camino recto, que para nosotros es Cristo, y siendo El nuestro Guía y Salvador, viremos la senda de la fe y de la mente en dirección contraria a ese circuito vano y necio de los impíos. Si el platónico Porfirio no quiso admitir esta opinión de los suyos sobre los circuitos y sobre las idas y venidas incesantes de las almas, sea movido por la vanidad del tema, sea por respeto ya a los tiempos cristianos; y si, como he mencionado en el libro X[728], prefirió pensar que el alma fue lanzada al mundo para conocer los males, con el fin de que, libre y purificada de ellos, cuando retornare al Padre, no padezca más, ¡cuánto más debemos nosotros detestar y evitar esta falsedad contraria a la fe cristiana! Desvanecido y frustrado el efecto de estos circuitos, nada nos obliga a creer que el género humano no haya tenido un principio de tiempo, desde el cual comenzó su existencia, bajo pretexto de conocer por no sé qué círculos que no hay nada en los seres que no hubiera existido antes y luego se haya realizado. Si, pues, el alma que no ha de tornar a las miserias se ve libre, como nunca antes se había visto, se produce en ella algo nuevo y grandioso, a saber, que su felicidad eterna no tendrá fin. Y si la naturaleza inmortal es sujeto de novedad tan estupenda, no repetida ni repetible en circuito alguno, ¿por qué se sostiene que las cosas mortales no pueden ser sujeto de ella?

Si replican que no es nueva la felicidad en el alma, porque retorna a lo que siempre había sido, al menos es cierto que la liberación es nueva, al verse libre de la miseria en que nunca estuvo, y es nueva también la miseria, porque nunca la tuvo[729]. Sin embargo, si esta novedad no cae bajo el orden de las cosas, regidas por la Providencia divina, sino más bien es pura casualidad, pregunto: ¿Dónde se hallan esos circuitos determinados y medidos que excluyen toda novedad, porque repiten siempre cosas que ya

---

[728] Cf. libro X, capítulo 30, de esta obra, donde habla largamente del sentir de Porfirio sobre la purificación del alma y demás tenias relacionados con su filosofía y el cristianismo.

[729] El dilema es el argumento favorito de Agustín. Siempre que puede, enseña la oreja de su agudeza dialéctica y procura poner al enemigo entre las astas del toro. Así hace en este *a pari* que establece entre las cosas inmortales y las mortales. La apologética, desde el punto de vista en que se prevenía Agustín, tiene por atleta y defensor al Genio de Tagaste. Su perspicacia ya nos la ha mauifestado en los diez primeros libros de esta obra colosal e imponente, apología sincera y recia del cristianismo.

existieron?[730] Y, si esta novedad cae dentro del orden de la Providencia, sea que el alma haya sido enviada, sea que haya caído por sí misma, pueden suceder cosas nuevas que ni antes existieran ni sean ajenas al orden del universo. Si el alma pudo por su imprevisión allegarse una nueva miseria, no imprevista por la divina Providencia, pues también ella estaría incluida en el orden de las cosas, y la librara no impróvidamente de la misma, ¿por qué vana temeridad humana osaremos negar que Dios puede hacer cosas nuevas, no para sí, sino para el mundo, cosas que ni antes había hecho ni nunca dejó de prever?

Si asumen de nuevo diciendo que las almas libertadas no han de tornar a la miseria, pero que esto no es nada nuevo en los seres, porque siempre unos y otros han sido libertados, y lu son, y lo serán, concedan siempre que, si es así, se hacen nuevas almas y que para ellas hay una nueva miseria y una nueva liberación. Si afirman que las almas, de las que diariamente surgen nuevos hombres, son las antiguas que han existido siempre, susceptibles de verse libres de los cuerpos si hubieran vivido sabiamente de forma que no tornarían más a las miserias, han de admitir que son infinitas. La razón es que, por más grande que sea el número, sería insuficiente para hacer siempre hombres en infinitos siglos atrás, máxime que sus almas debían ser siempre liberadas de esta mortalidad y nunca en adelante habían de lomar a ella. No explicarán tampoco cómo es posible un número infinito de almas, si los seres, para que Dios pueda conocerlos, son finitos, según ellos.

4. Por eso, después de estudiados los circuitos que llevan al alma a tornar necesariamente a las mismas miserias, ¿qué hay más conforme con la piedad que creer que no es imposible a Dios hacer cosas nuevas, nunca antes hechas, y a su presciencia inefable poner a salvo de todo cambio su voluntad?[731] En cuanto a saber si el número de las almas libertadas y que nunca han de tornar a sus miserias pueda aumentarse siempre, decidan quienes discurren con tanta sutileza para fijar límites a las cosas. Nuestro raciocinio queda así cerrado por ambos flancos. Si puede, ¿por qué negar que haya podido ser creado lo que nunca antes lo había sido, siendo así

[730] Si son casuales, pudieron no haber sucedido. Luego los circuitos determinados estaban de más y no han surtido efecto. De este mismo punto habla en la epístola 118, a Dióscoro, en la que trata diversos problemas referentes a los filósofos; entre otros, a los platónicos, estoicos y epicúreos.

[731] Este es el recto sentir para el católico fiel y sumiso a la palabra de Dios. Para Dios no hay más imposibles que lo imposible, es decir, que Dios puede hacer todo aquello que no repugna y que es omnipotente justamente porque no puede hacer algunas cosas.

que el número de almas libertadas, que nunca antes existió, no sólo es hecho una vez, sino que no deja jamás de hacerse? Y si es necesario que haya cierto número determinado de almas libertadas, que nunca más tornarán a la miseria, y que este número no se acreciente más, tampoco éste, cualquiera que sea, existió nunca antes. Además, es indudable que no puede crecer ni llegar al término de su cantidad sin tener un principio. Y este principio, al igual que él, no existió nunca antes. Con el fin de que éste existiera fue creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno.

CAPÍTULO XXI

Creación del primer hombre y del género humano en él

Solucionado, según nuestras posibilidades, este problema tan difícil sobre la eternidad de un Dios que crea cosas nuevas sin novedad alguna en su voluntad, no es costoso comprender que fue mucho mejor lo hecho, es decir, multiplicar de un solo hombre el género humano, que haberlo iniciado por muchos[732]. Al constituir los animales unos solitarios y solívagos en cierto sentido, esto es, buscadores de la soledad, como son las águilas, los milanos, los leones, los lobos y demás por el estilo; y otros comunitarios, que gustan más de vivir en clanes y en rebaños, como son las palomas, los estorninos, los ciervos, los gamitos y demás de esta especie, no los hizo propagarse de uno solo de cada especie, sino que mandó existir nmchos a la vez[733]. Al hombre, llamado por creación natural a ocupar el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno y solo. Pero lo creó de tal forma, que si, sujeto a su Creador, como a Señor verdadero, cumplía piadosa y obedientemente sus preceptos, pasaría sin morir[734], en compañía de

---

[732] San Agustín, basado en su metafísica de la unidad, cree más perfecta la incoación del género humano por un solo hombre que por varios. Los escolásticos hubieran dicho: *non sunt multiplicando entia sine nccessitate*. De esa doctrina, Agustín saca en la práctica conclusiones muy valiosas para su ascética espiritualista. Si los hombres estamos unidos no sólo por naturaleza, sino también por participar de un algo divino que todos llevamos en nuestro interior, debemos preocuparnos de ser conscientes de ese «algo divino» y hacer que los demás sean también conscientes de ello, y así desarrollaremos la imagen de Dios en nosotros.

[733] En todo este detallado análisis va buscando la superioridad del hombre sobre la bestia.

[734] Leonardo Coquaeus hace notar que en este pasaje, y creemos que con mucho acierto, se alude a la herejía pelagiana. De ella trata Agustín en diversos escritos, y

los ángeles, a gozar de una inmortalidad feliz y eterna, y, en cambio, si, usando soberbia y desobedientemente de su libre albedrío, ofendía al Señor su Dios, sometido a la muerte, viviría bestialmente, esclavizado por la libido y destinado luego a un suplicio eterno. Y lo creó solo además, no para privarle de la sociedad humana[735], sino para encarecerle más y más la unidad social y el vínculo de la concordia[736]. Esta crecería si los hombres se unieran entre sí no sólo por la semejanza de nuluraleza, sino también por los lazos de parentesco[737]. Y es tan verdad esto, que no quiso crear a la mujer que había de unirse al hombre como al varón, sino que la formó de él, para que todo el género humano se propagara de un solo hombre.

CAPÍTULO XXII

Dios previo el pecado futuro del hombre y a la vez el número de hombres que su gracia habia de salvar

No ignoraba Dios que el hombre había de pecar, y que, sometido a la muerte, la había de propagar a los mortales, y que los mortales irían tan allá en su desvergüenza pecadora, que las bestias privadas de querer racional, procedentes de las aguas y de las tierras, vivirían entre sí más tranquila y pacíficamente que los hombres, propagados de uno solo para encarecer la concordia. Nunca los leones entre sí, o entre sí los dragones, libraron

sobre todo en *De haeresibus* (haer.88). Pelagio pretendía que Adán había de morir aunque no pecase, y que el morir se debía en él no a la culpa, sino a su misma naturaleza.

735 Más tarde ha venido Rousseau a decirnos que el estado natural del hombre es el de solívago y solitario y salvaje. No; Dios no lo creó para privarle de la sociedad humana, sino para encarecerle más y más la unidad.

736 Y éste es —diremos nosotros— el fundamento de la convivencia social. Siempre es más fuerte un lazo doble que uno sencillo.

737 La caridad sólo es racional así entendida. Agustín gustaba mucho de hacer humanas las leyes y los preceptos. Solamente cuando el hombre ve en el prójimo a un pariente, a un ser que está unido a sí con vínculos no solamente de orden sobrenatural, por participar ambos de ese «algo divino», sino también de orden puramente natural y humano, le ama como a sí mismo, como a parte de sí mismo, como se aman los familiares entre sí. Este es el fundamento de las sociedades humanas. A este fin han de aspirar todos los pueblos y todas las naciones. Y éste —cree Agustín— era el fin que Dios perseguía al crear al hombre solo.

guerras, como las libraron los hombres[738]. Pero preveía también la multitud de los fieles que habían de ser llamados por su gracia a la adopción, y que, después de justificados por la remisión de los pecados, obrada por el Espíritu Santo[739], serían asociados a los santos ángeles destruida la muerte, su último enemigo. A esta multitud piadosa había de ser útil la consideración de este punto, o sea, de que Dios hizo proceder a todos los hombres de uno solo para ponderar cuán grata le era la unión entre muchos.

CAPÍTULO XXIII

Naturaleza del alma humana, creada a imagen de Dios

Dios hizo al hombre a su imagen y le dio un alma, dotada de razón y de inteligencia, que lo hacía superior a todos los demás animales terrenos, natátiles y volátiles, que carecen de mente. Y, después de haber formado al varón del polvo de la tierra y de haberle inyectado, soplando, un alma, sea que la hubiera hecho antes, sea que la hiciera entonces al soplar, como he dicho, y quisiera que el soplo que hizo soplando (¿qué es soplar sino hacer un soplo?) fuera el alma del hombre, le dio una compañera como ayuda para la generación, formándola, como Dios, de una costilla de Adán. Esto no debe imaginarse según la usanza carnal, como solemos ver en los artistas que fabrican de una materia terrena con sus propias manos cuanto su ingenio y arte les presenta[740]. La mano de Dios es su potencia, artista invisible de las cosas visibles. Pero los que toman como rasero del poder y sa-

---

[738] La guerra es, por tanto, libre, algo que procede de la voluntad, pero de la voluntad caída. En el libro XV, capítulo 4, de esta obra nos da la causa motiva de estas disensiones, y, por tanto, de las guerras entre los hombres. Dice él que los hombres buscan un bien al obrar de esa manera, pero resulta que el bien que anhelan no puede saciar a todos. Y, al no poder saciarlos a todos y querer todos conseguirlo y saciarse con él, luchan y pelean entre sí para obtenerlo. Y éste es el origen de las guerras. Estas, en cuanto van contra la concordia y unidad en que fue creado el hombre, son malas y son un mal. Pero no se oculta a Agustín que, aunque las guerras procedan del pecado, sin embargo, puede haber guerras justas, y a veces por este motivo puede verse libre de pecado quien las hace.

[739] En tiempo de San Agustín, ya se hablaba claro de la penitencia, no sólo de la pública, como en siglos precedentes, sino también de la privada. Esto parece aludir claramente a ese sacramento.

[740] En *De Genesi ad litteram* (VII 24,35) dice sobre la creación del alma que bien pudo ser creada antes que el cuerpo.

biduría de Dios, por la que conoce y es capaz de producir sin gérmenes los gérmenes mismos, estas obras corrientes y cuotidianas, consideran que todo es fabuloso y no verdadero. Sin embargo, las naturalezas primeramente creadas las imaginan infielmente, porque no las conocieron, como si las que conocieron, cuales son la concepción y el nacimiento de los hombres, sí se narraran a los que no tienen experiencia de ellas, no les parecerían más increíbles, aunque la mayor parte de ellos las atribuyan más a causas naturales que a la operación de la mente divina[741].

CAPÍTULO XXIV

¿Pueden ser los ángeles creadores de alguna naturaleza, por mínima que sea?

En estos libros no presentamos cuestión contra los que no creen que la mente divina ha hecho este mundo y se cura de él. En cuanto a aquellos que, a la sombra de Platón, sostienen que todos los animales mortales, entre los cuales tiene un lugar preeminente y cercano a los dioses el hombre, son obra no del Dios sumo, autor del mundo, sino de los dioses inferiores, creados por El, y que los hacen con su permisión y mandato[742], si carecen de esa superstición que les lleva a buscar una justificación aparente del culto y de los sacrificios que les ofrecen como a creadores suyos, se librarán también del error de esa opinión. Es un sacrilegio creer o decir, aun antes de entenderlo, que hay otro creador de algún ser, por mínimo y mortal que sea, fuera de Dios[743]. Los ángeles, nombre que ellos dan de mejor gana a los dioses, aunque concurran al desarrollo de los seres en el mundo según la orden o permisión que hayan recibido, les llamamos creadores de los

---

[741] Excluye, pues, en la interpretación todo antropomorfismo. Dios no vino a soplar, como haría cualquier ser humano. Esa expresión significa sencillamente la acción propia de Dios.

[742] Platón en el *Timeo*, aunque no habló explícitamente de creación, al menos sí pensó que el mundo es obra de Dios. Pero que los ángeles, los dioses menores, son los formadores de las cosas inferiores, y esto lo hacen por mandato de Dios. No han faltado, además, herejes que, siguiendo este sentir, han creído que la creación es obra de los ángeles. Así tenemos a casi todos los gnósticos, entre los cuales podemos destacar a Simón Mago, Menandro, Saturnino y otros.

[743] Dios es el único creador de las cosas, y admitir otro creador fuera de Dios es herejía.

animales, sin más extensión que lo son los labradores de las mieses o de los árboles.

Capítulo XXV

Toda naturaleza y toda especie creatural es obra de Dios

Una es la especie exterior, comunicada a la materia corporal, cual es la que obran los alfareros, artesanos y artistas por el estilo, que forjan e imitan formas semejantes a los cuerpos de los animales; y otra la interior, encerrada en las causas eficientes de la fuente misteriosa y oculta de la inteligencia y de la vida, que no sólo constituye las especies corporales de las naturalezas, sino que obra las almas de los seres animados. La especie exterior, mientras no está realizada, puede atribuirse a cualquier artista; en cambio, la interior sólo puede atribuirse a un único artista, a Dios, Creador y Autor, que hizo el mundo y los ángeles sin necesidad del mundo ni de los ángeles. La virtud divina y, por decirlo así, efectiva, que no sabe ser hecha, sino hacer; que dio especie redonda, al crear el mundo, al cielo y al sol, esa misma dio especie redonda al ojo y a la manzana y las demás formas naturales, configuradas no externamente, sino por la potencia íntima del Creador, que dijo: *Yo lleno el Cielo* y *la tierra*, y cuya sabiduría *alcanza del uno al otro confín fuertemente y lo dispone todo con suavidad*. Ignoro, en verdad, cuál sea el servicio que prestan los ángeles al Creador de los demás seres, y, como no me atrevo a atribuirles un poder que quizá no tienen, no debo tampoco privarles del que tienen[744]. Con todo, la creación y la constitución de las naturalezas que las hace ser tales, sea cual sea su concurso, la atribuyo a Dios, a quien también ellos reconocieron, con acción de gracias, que debían el ser[745].

En efecto, no decimos que los labradores son creadores de cualesquiera frutos, porque leemos: *Ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el incremento;* ni damos tampoco ese nombre a la tierra, ma-

---

[744] Agustín no vio nunca, con la tradición cristiana, el poder exacto de los santos. Mide y remide las palabras, temeroso de apartarse de la regla de fe. Pero una cosa tiene por cierta; que, por más grande que sea su poder, no pueden crear naturaleza alguna.

[745] La creación es obra de toda la Trinidad, no del Logos o Verbo exclusivamente, como querían algunos platónicos, en especial los discípulos de Filón y la escuela alejandrina.

dre fecunda, al parecer, de todas las cosas, que vigoriza a las que brotan de sus gérmenes y las retiene fijas por sus raíces, porque leemos asimismo: *Dios le da el cuerpo según quiere, y a cada una de las semillas, el cuerpo que es propio de ella.* Del mismo modo, no debemos llamar a la mujer creadora de sus hijos, sino más bien a Aquel que dijo a un siervo suyo: *Antes de formarte en el vientre, te conocí.* Y, aunque es verdad que el alma de la que está encinta, afectada de esta o de la otra manera, puede como vestir al feto de ciertas cualidades[746], como hizo Jacob con los barrotes de varios colores para que engendraran animales de colores diferentes, con todo, no hizo ella la naturaleza engendrada, como no se hizo a sí misma. Sean cualesquiera las causas corporales o seminales en la generación, mediatizadas por los ángeles o por los hombres, o por cualesquiera otros animales, o por la unión carnal del macho y de la hembra, y sea cualquiera el poder de los deseos y de los movimientos del alma de la madre para imprimir ciertos rasgos o matices en sus fetos tiernos y blandos, las naturalezas, afectadas de esta o de la otra manera, no las hace sino el Dios soberano[747]. Su oculta potencia, presente en todos los seres con presencia incontaminable, da el ser a cuanto de algún modo es y en cuanto es, pues que, si no se lo diese, no solamente no sería tal o cual ser, sino que carecería en absoluto de ser[748]. Por eso, si en el orden de la especie exterior que los artistas comunican a los cuerpos, no decimos que Roma y Alejandría tuvieron por fundadores a sus obreros y arquitectos, sino a los reyes por cuya voluntad, consejo y mandato e edificaron, aquélla a Rómulo y ésta a Alejandro, ¡cuánto más debemos decir que únicamente Dios es el Creador de las naturalezas, porque ni hace algo de materia que no haya hecho El, ni tiene otros obreros que los creados por El, y que, si retira de las cosas su poder, por decirlo así, fabricatorio, se fundirían en el no ser en que yacían antes de serles dado! Digo antes —nótese bien— en eternidad, no en tiempo. Pues ¿es otro

---

[746] Las leyes de la herencia, ya reconocida por Agustín, aspiran a tener una explicación en el símil de la Escritura. Agustín ha recurrido más de una. vez a él, pero en vano. Lo único que tiene de acertado es que, en realidad, la madre puede comunicar a sus hijos ciertas cualidades; pero cómo, ésa es la cuestión que la ciencia trata de resolver aun hoy día.

[747] El que Dios cree las naturalezas no se opone a las leyes de la herencia, tanto psicológica como fisiológica, a que he aludido antes. Una cosa es la esencia, que es inmutable, y otra los accidentes o cualidades accidentales de los seres.

[748] Sólo Dios es el autor del ser en los seres. Las operaciones conjuntas de Dios y de los agentes instrumentales, las criaturas, no se excluyen en este modo de hablar. Agustín distingue perfectamente estas dos suertes de operaciones o, mejor, de efectos.

el Creador de los tiempos que el que hizo las cosas, cuyos movimientos forman los tiempos?

CAPÍTULO XXVI

Una opinión que los platónicos. Dios, según ellos, es el creador de los ángeles; pero éstos, a su vez, son creadores de los cuerpos humanos

Platón fue de parecer que los dioses inferiores, creados por el Dios soberano, son autores de los animales, en el sentido de que de ellos recibieron el perfeccionamiento de la parte mortal, y del Dios supremo, su parte inmortal[749]. Según esto, quiso que fueran creadores, no de las almas, sino de los cuerpos. De donde se signe que, puesto que Porfirio afirma que para la purificación del alma debe huirse todo cuerpo, y a la vez piensa, con Platón y otros platónicos, que aquellos que han vivido sin control moral y sin frenos tornarán, en castigo de sus faltas, a cuerpos mortales, de bestias, según Platón, y de hombres, según Porfirio[750], estos pretendidos dioses, a los cuales quieren que rindamos culto como a creadores y autores de nuestro ser, no son más que autores de nuestras cadenas y de nuestros grillos; no creadores, sino inclusores y gente que nos amarra a ergástulos penosos y a prisiones muy duras. Luego, o dejen los platónicos de conminar penas a las almas con los cuerpos, o no nos prediquen los dioses dignos de culto, cuya operación en nosotros nos exhortan a que huyamos y esquivemos con todas nuestras fuerzas. En el fondo, ambas opiniones son falsísimas, pues ni las almas expían sus penas tomando de nuevo a esta vida, ni es otro el Creador de los vivientes del cielo y de la tierra que el Hacedor del cielo y de la tierra. Si, pues, no hay otro motivo para vivir en este cuerpo que el que los suplicios nos cubran de vergüenza, ¿cómo dice Platón que el mundo, de no llenarlo de toda suerte de animales, mortales e inmortales, no habría manera de hacerlo más bello y más perfecto?[751] Si

---

[749] Platón en el *Timeo* introduce a Dios hablando con los dioses inferiores después de haber creado el ánimo del hombre y diciéndoles que, imitando su obra, hagan los animales inferiores. Filón recoge luego este mismo pensamiento y lo expone al detalle.

[750] Véase libro X, capítulo 30, donde habla extensamente del sentir de Porfirio sobre este punto.

[751] Este es el pensamiento de Platón en todo el *Timeo.*

nuestra creación, que nos ha constituido siquiera en mortales, es un don de Dios, ¿cómo será pena regresar a estos cuerpos, es decir, a estos dones de Dios?[752] Y si Dios —tema muy trillado por Platón —contenía en su inteligencia eterna todas las especies, tanto del mundo como de los animales, ¿por qué no había de crear El todas las cosas? ¿O es que no quería ser autor de algunas de ellas, teniendo su mente inefable e inefablemente loable el arte para crearlas?

CAPÍTULO XXVII

En el primer hombre estuvo encarnada toda la plenitud del género humano. En él previo Dios a los elegidos y a los condenados

I. Con razón, pues, la verdadera religión le reconoce y le proclama Creador de todo el mundo y de todos los animales, es decir, de las almas y de los cuerpos. Entre los animales terrenos ocupa el primer puesto el hombre, hecho por Dios a mi imagen, y hecho uno, pero no solo, por la razón antes apuntada, o por alguna otra razón oculta de más peso que ésta. No hay animal alguno tan discordioso por vicio y tan social por naturaleza como éste[753]. La naturaleza humana no hablaría con más expresividad contra el vicio de la discordia, bien para precaver la inexistente, bien para sanar la existente, que trayendo a recuerdo aquel primer padre, creado uno por Dios y del cual proceden los demás hombres. Este recuerdo conservaría concorde entre muchos la unidad. El que la mujer fuera hecha de la costilla del varón, da bastante a entender la estima grande en que debe tenerse la unión entre el marido y la mujer[754]. Estas obras de Dios parecen

---

[752] El argumento es válido en todo caso. Si vivir actualmente en este cuerpo es don de Dios, ya que fue Dios el que creó el cuerpo y el alma y el que incluyó el alma en el cuerpo para animarlo, ¿por qué tornar al cuerpo ha de ser pena y no don de Dios también? La lógica se impone, y es preciso llevar las premisas hasta las últimas consecuencias.

[753] ¡Qué visión más exquisita de la humanidad enraizada en esta tendencia! La discordia en los hombres es un vicio; en cambio, es un estado natural la socialidad o la sociabilidad. Y esto por las varias razones que ha dado ya en capítulos anteriores, porque están unidos no sólo por naturaleza, sino también por parentesco, ya que proceden todos de un mismo tronco.

[754] El matrimonio liga más fuertemente los lazos de unión entre loa hombres. Considerado bajo este aspecto, el matrimonio es una sociedad más perfecta que cualquiera otra. En él los cónyuges se convierten en uno; *serán dos en una sola carne,* di-

raras, porque son las primeras. Los que no las creen, no deben creer prodigio alguno, porque, si ocurrieran según el curso ordinario de la naturaleza, no se llamarían prodigios. ¿Se produce acaso algo en vano bajo el gobierno providencial de Dios, aunque su causa nos sea oculta? Uno de los salmos sagrados dice: *Venid y observad las obras del Señor y los prodigios que ha hecho sobre la tierra.* En otro lugar diré por qué fue hecha la mujer de la costilla del varón y de qué era figura este primer prodigio.

2. Ahora, como colofón a este libro que pide ya fin, consideremos que en este primer hombre, el primero creado, tuvieron su origen, no según evidencia, es cierto, pero sí, según la presciencia de Dios, dos sociedades entre los hombres, dos especies de ciudades. De él habían de proceder los hombres, unos que serían, por oculto, pero justo juicio de Dios[755], compañeros de los ángeles malos en sus suplicios, y otros, de los buenos en su gloria, porque como está escrito que *todos los caminos del Señor son misericordia y justicia,* ni su gracia puede ser injusta ni su justicia cruel.

---

jo ya la Escritura. La metafísica de la unidad agustiniana es extensiva a todos los valores de la vida.

[755] El sentido es claro, y la explicación, palmaria. Las dos ciudades pendieron de Adán. Adán, al principio, en evidencia, es decir, en lo que aparecía, era pudre y principio de la Ciudad de Dios, de la Ciudad santa; pero en prescencia, para Dios, era principio de las dos ciudades: de la Ciudad de Dios, fue creado bueno y recto recto; y de la segunda, por voluntad propia, pecó por propia voluntad. Luego se desgajaron ya las dos ciudades en sus dos hijos, Cain y Abel. Abel sería el principio de la Ciudad santa, y Cain, de la ciudad perversa; uno, amando a Dios, y el otro, amándose a sí mismo.